This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

B. 510

3.510

Глубокоуважаемому товарищу Петру Петровичу Мандалеву от автора. 30 Авг. 1908 г.

А. Д. ГУЛЯЕВЪ.

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

Въ „Мысляхъ“ Паскаля.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1906.

Печатано по опредѣленію Историко-филологическаго факультета Императорскаго Казанскаго Университета.

Деканъ *А. Александровъ.*

30 Авг. 1908 г.

Копия студ.

Петр. Константин. Литовскому.

Тэзисы—итоги изслѣдованія А. Д. Гуляева: „Этическое ученіе въ «Мысляхъ» Паскаля". Казань 1906 г.

1. Хотя opus posthumum, „Мысли" имѣютъ и незаконченный, фрагментарный характеръ, однако на основаніи сличенія первоначальнаго плана задуманнаго Паскалемъ труда (планъ Перье) съ самими „Мыслями" есть возможность установить главные моменты Паскалева изслѣдованія въ ихъ логической связи.

2. Предпринятое Паскалемъ изслѣдованіе этической проблемы, богатое важными философскими вопросами и идеями, имѣетъ въ цѣломъ научно-философскій характеръ и даетъ въ результатѣ связное философское воззрѣніе, распадающееся на двѣ главныя части: собственно-этическую и гносеологическую; послѣдняя съ одной стороны имѣетъ цѣлью дать первой объективное обоснованіе, съ другой находитъ практическое примѣненіе въ рѣшеніи вопроса о факторахъ живой и дѣйственной моральной вѣры.

3. Паскаль весьма многимъ обязанъ предшествовавшей и современной ему философской мысли. Ни содержаніе ученій Паскаля, ни біографическія данныя не позволяютъ сводить сущность, возникновеніе и развитіе этихъ ученій къ скептицизму. Наряду съ вліяніемъ скептицизма (гл. о. черезъ Монтэня) слѣдуетъ отмѣтить глубокое вліяніе на Паскаля стоицизма (чрезъ Эпиктета гл. о.), платоно-августинизма, Библіи, естествовѣдѣнія и математики.

4. По своему существу этическое воззрѣніе Паскаля представляетъ собою платоно-августинизмъ.

5. По своей логической формѣ изслѣдованіе Паскаля есть попытка примѣнить къ рѣшенію этической проблемы индуктивно-гипотетическій методъ. Въ этомъ именно методѣ источникъ оригинальныхъ сторонъ Паскалева изслѣдованія; констатированный этимъ методомъ фактъ противорѣчій человѣческой природы и антиномій моральнаго разсудка оказываетъ самое существенное вліяніе на все изслѣдованіе: задачей послѣдняго ставится соглашеніе всѣхъ противорѣчій природы, рѣшеніе антиномій.

6. Различеніе моральнаго постулированія отъ объективнаго познанія, борьба съ раціоналистической метафизикой, позитивистическое ученіе о границахъ научнаго познанія, разграниченіе областей науки и вѣры, за-

чатки теоріи эмоціоналистическаго мистицизма составляютъ оригинальныя черты гносеологіи Паскаля.

7. Привѣтствуя талантливое примѣненіе индуктивнаго метода къ изслѣдованію этической проблемы, мы должны однако отмѣтить, что постановка проблемы Паскалемъ не отличается надлежащей отчетливостью и критичностью, и что не всѣ моменты метода исполнены, какъ въ собственно-этической, такъ и гносеологической части изслѣдованія.

8. Подобно всякому другому философскому ученію, этическое ученіе Паскаля не есть чисто-логическое построеніе, въ созданіи его участвовали не только логическіе, но и другіе разнообразные мотивы, идущіе изъ сердца и воли; оно есть выраженіе всѣхъ сторонъ его личности, связанной общественной средой современной ему эпохи.

9. Всѣмъ сказаннымъ опредѣляется значеніе Паскаля какъ философа. Его ученіе настолько богато важными въ философскомъ отношеніи моментами, что историки этической проблемы въ новой философіи никоимъ образомъ не должны его игнорировать; въ тоже время оно достаточно оригинально для того, чтобы дать Паскалю особое мѣсто среди мыслителей 17 вѣка, а не просто зачислять его въ разрядъ послѣдователей или противниковъ кого-либо изъ нихъ: въ области этики Паскаль, отправляясь отъ опыта, опираясь на индуктивный методъ, приходитъ къ платоно-августиновскимъ идеаламъ жизни, а стремленіе дать отчетъ объективной цѣнности ихъ приводитъ къ гносеологіи, въ которой своеобразно соединяются точки зрѣнія позитивистическая и мистическая.

10. Однако, Паскаль не можетъ быть поставленъ наряду съ первоклассными философскими мыслителями, потому что онъ не далъ ни новой универсальной философской гипотезы, ни обширнаго и законченнаго систематическаго построенія; его сила въ талантливомъ примѣненіи индуктивнаго метода къ изслѣдованію этической проблемы, которую онъ стремится превратить въ универсальную, поставивъ ее въ центрѣ всѣхъ человѣческихъ интересовъ.

Печатается согласно опредѣленію Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго Харьковскаго Университета, 17 мая 1908 г. И. д. декана *Н. Сумцовъ*.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія и Литографія М. Зильберберга и С-вья.
Рыбная улица, домъ № 30-й.
1908.

Авторъ ставитъ своей задачей изслѣдованіе и оцѣнку этическаго ученія Паскаля въ его „Мысляхъ“. Эта задача едвали нуждается во многословномъ оправданіи. Паскаль—одно изъ великихъ именъ; Паскаль—гордость французской литературы, замѣчательный физикъ и математикъ, побѣдоносный борецъ за права чистой совѣсти противъ іезуитскихъ извращеній ея, глубокій знатокъ человѣческаго сердца, „великій христіанинъ“, оставившій послѣ себя столь своеобразныя и захватывающія „Мысли“ этико-религіознаго содержанія. Кромѣ того Паскаль принадлежитъ вѣку, не только замѣчательному обиліемъ великихъ мыслителей, но и являющемуся во многихъ отношеніяхъ духовнымъ отцомъ современности. Бэконъ, Гоббзъ, Локкъ, Декартъ, Спиноза, Мальбраншъ, Лейбницъ, если не упоминать о другихъ, имѣющихъ второстепенное, хотя и очень важное значеніе, всѣ они входятъ въ великое философское созвѣздіе 17 вѣка. Одни изъ нихъ предшествовали Паскалю и оказали на него то или иное вліяніе. другіе слѣдовали за нимъ по времени и испытали на себѣ его вліяніе. Въ этомъ вѣкѣ приходится искать основъ и корней новой культуры духа въ противоположность культурѣ схоластической.

Проходитъ то время, когда въ философіи видѣли только заблужденіе и занятіе ею считали безполезной тратой времени. Почти также многіе продолжаютъ смотрѣть и на религію. Но если даже и видѣть въ религіи и философіи только одно заблужденіе, то всё-же нельзя отрицать ихъ историческаго

значенія и вліянія, продолжающагося даже до сего дня, и было-бы рискованно предсказывать, кончится-ли, и когда именно и какъ, ихъ историческая роль. Можно также мечтать встать „по ту сторону добра и зла“, однако къ этому можно стремиться только во имя добра-же, и для спасенія отъ зла, хотя-бы стремящіеся быть „по ту сорону ихъ“ и придумали для обозначенія ихъ какіе-либо другіе термины; этическій вопросъ всегда будетъ жизненнымъ вопросомъ, неустранимость и важность коего вполнѣ очевидны.

Сочиненія Паскаля, въ частности его „Мысли“, издавались весьма часто, издаются и до сихъ поръ; литература о Паскалѣ разрослась до громадныхъ размѣровъ: она заключаетъ въ себѣ нѣсколько сотъ номеровъ. Несмотря на это, предлагаемая работа, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ будетъ не безполезной. Нѣтъ надежды открыть новые важные матеріалы, которые дали бы возможность существенно дополнить уже имѣющіяся свѣдѣнія о взглядахъ Паскаля по различнымъ вопросамъ: все, что выпустилъ въ свѣтъ самъ Паскаль, и все, что можно было найти и издать, отыскано и издано. Оригинальность всякаго философскаго изслѣдованія о Паскалѣ теперь можетъ заключаться только въ новыхъ комбинаціяхъ имѣющагося матеріала, въ освѣщеніи его съ новыхъ сторонъ, съ новыхъ точекъ зрѣнія. Только въ этомъ-же можетъ состоять то, что есть новаго въ предлагаемомъ трудѣ. Обыкновенно въ „Мысляхъ“ Паскаля видятъ только апологетическое сочиненіе, защиту религіи вообще и христіанства въ частности, „противъ невѣрующихъ“. Это вполнѣ вѣрно, если судить объ этомъ произведеніи, такъ сказать, снаружи. Но если мысленно войти внутрь задуманнаго Паскалемъ зданія, вникнуть въ планъ, составленный архитекторомъ, и въ средства и способъ его осуществленія, тогда открывается другая, очень важная сторона „Мыслей“, большею частію упускаемая изъ виду, но имѣющая однако всѣ права на вниманіе къ се-

бѣ: открывается Паскалева этика. „Мысли“—апологія религіи, но та философская точка зрѣнія, на которой основывается эта апологія, заключается въ томъ, что по убѣжденію Паскаля христіанство представляетъ собою единственно—правильное рѣшеніе этической проблемы,—вопроса о высшемъ благѣ или счастіи человѣка. Слѣдовательно, если „Мысли“ по своей задачѣ представляютъ собою апологетическое произведеніе, то, разсматриваемыя съ внутренней стороны, онѣ являются своеобразнымъ опытомъ постановки и рѣшенія этической проблемы. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онѣ и будутъ служить предметомъ нашего изслѣдованія.

Первое, что̀ предстоитъ сдѣлать изслѣдователю Паскалева опыта этики, это—дать возможно точное и документальное изложеніе его. Это какъ-бы констатированіе и точное описаніе подлежащаго изслѣдованію факта, базисъ всего дальнѣйшаго изслѣдованія. Задачей-же этого послѣдняго должно служить выясненіе научно-философскаго значенія Паскалева опыта. Именно, та или иная оцѣнка ученія Паскаля будетъ зависѣть частію отъ того, въ какой степени оно окажется обоснованнымъ, частію-же отъ степени его самостоятельности и новизны, его вліянія на позднѣйшихъ мыслителей и возможнаго поучительнаго значенія его для современной этики.

На нижеслѣдующихъ страницахъ сначала предлагается обстоятельное изложеніе Паскалева опыта этики, затѣмъ изслѣдуется, насколько ученіе Паскаля было ново и оригинально, и въ какой степени обосновано. Что-же касается вліянія идей Паскаля на позднѣйшихъ мыслителей и ихъ значенія для современной этики, то изслѣдованіе этихъ вопросовъ отлагается до болѣе благопріятнаго времени.

Краткія замѣчанія о сочиненіяхъ Паскаля.

Не смотря на сравнительную краткость своей жизни, прерванной на 40-мъ году, и на чрезвычайную болѣзненность и даже тяжкія физическія страданія, преслѣдовавшія его съ 18-ти лѣтъ, Паскаль (1623—1662) всетаки написалъ довольно много, даже въ смыслѣ чисто-количественномъ. Первыя полныя собранія его сочиненій Bossut, 1779 г. и Lefèvre, 1819—1826 года изданы въ пяти томахъ 8°, позднѣшія изданія, Lahur'a 1866 г. и послѣднее изданіе 1899, 1892, 1903 г.г. (Coulommiers imprimerie Paul Brodars, libr. Hachette, Paris) въ трехъ томахъ 12° чрезвычайно компактной печати. Для изслѣдованія вопроса о постановкѣ и рѣшеніи этической проблемы Паскалемъ его сочиненія имѣютъ не одинаковую важность. Главное и руководящее значеніе принадлежитъ „Мыслямъ“ (томъ I новѣйш. изд.). Помѣщенные въ третьемъ томѣ того же изданія спеціальные трактаты по частнымъ вопросамъ физики и математики не имѣютъ отношенія къ этому вопросу, то-же слѣдуетъ сказать о приведенной въ томъ-же томѣ ученой перепискѣ Паскаля, за нѣкоторыми исключеніями, которыя будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ; всѣ-же другія крупныя и мелкія сочиненія и письма Паскаля (томъ 1 и 2) даютъ болѣе или менѣе важный дополнительный матеріалъ по нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ, затронутымъ въ „Мысляхъ“, но не нашедшимъ въ нихъ достаточно подробнаго освѣщенія.

Подлинность почти всѣхъ этихъ сочиненій несомнѣнна. Исключеніе составляютъ: 1) „Письмо Паскаля и Робервала къ Ферма“ объ одномъ принципѣ геостатики, выдвинутомъ этимъ

послѣднимъ, помѣченное 16 авг. 1636 г.; Паскалю Блезу въ это время было только 13 л. и 2 мѣсяца. Поэтому болѣе вѣроятно предположеніе, что письмо принадлежитъ Паскалю—отцу.

2—4. „Разговоръ съ г. де-Саси объ Эпиктетѣ и Монтэнѣ", „Три разсужденія о положеніи знатныхъ", „Планъ Мыслей о религіи" (въ предисловіи къ изданію Мыслей 1670 г.) представляютъ собою воспроизведеніе бесѣдъ Паскаля, сдѣланное лицами или присутствовавшими при этихъ бесѣдахъ, или при ихъ посредствѣ третьими лицами. Такимъ образомъ, въ этихъ небольшихъ трактатахъ мысли должны быть приписаны Паскалю, форма же ихъ выраженія, конечно, не всегда принадлежитъ ему.

5) „Разсужденіе о страстяхъ любви". Сочиненіе было открыто и въ первый разъ напечатано В. Кузеномъ въ 1843 году. Противъ признанія подлинности высказываются Brunetière, Etudes crit. sur l'histoire de la littérature française. De quelques travaux récents sur Pascal. Série 3-me (p. 44); I. Bertrand, B. Pascal p. 63—67. Однако, дѣйствительныхъ основаній для признанія подложности—нѣтъ. Въ манускриптѣ Корол. библ. въ каталогѣ „Fonds de St Germain—Gèvres" № 74, на первомъ листѣ въ перечнѣ содержанія, наряду съ „Системой благодати" Николя и нѣкоторыми другими сочиненіями ясно означено и слѣдующе сочиненіе: „Discours sur les passions de l'amour", par M. Pascal. Затѣмъ въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ манускрипта отрывокъ Паскаля носитъ слѣдующее заглавіе: „Discours" и т. д. Приписываютъ Паскалю". Уже то обстоятельство, что въ древнемъ манускриптѣ, наряду съ сочиненіями Николя, современника и сотрудника Паскаля по составленію Провинціальныхъ Писемъ, Discours приписывается Паскалю, много говоритъ въ пользу его подлинности. Что касается внутреннихъ признаковъ, заключающихся въ самомъ фрагментѣ, то, судя по характеру и стилю сочиненія, его, по крайней мѣрѣ, вполнѣ возможно приписать Паскалю. Этому не можетъ препятствовать то обстоятельство, что въ фрагментѣ развивается возвышенный свѣтскій взглядъ на любовь, далекій отъ аскетизма: трактатъ могъ выйти изъ подъ пера Паскаля въ періодъ его свѣтской жизни (Срн. Faugère, Pensées de Pascal, t. 1, p. 105; Introd. p. LXV и сл. Sully Prudhomme, Examen

du Discours sur les passions de l'amour. Revue des Deux Mondes; 15 Juillet 1890, p. 319).

Принадлежность Паскалю остальныхъ цитуемыхъ нами ниже сочиненій, кромѣ указанныхъ, не подвергается сомнѣнію.

Вопросъ о хронологическомъ порядкѣ сочиненій Паскаля не представляетъ большихъ затрудненій. Большинство сочиненій имѣютъ точную дату. Время происхожденія другихъ болѣе или менѣе точно указывается современниками. Наконецъ, даты третьихъ устанавливаются съ большой вѣроятностью на основаніи сопоставленія содержанія сочиненій Паскаля съ обстоятельствами того времени и его собственной жизни. На этихъ основаніяхъ сочиненія Паскаля можно расположить въ слѣдующемъ хронологическомъ порядкѣ (см. хронолог. таблицу въ изданіи „Мыслей" Паскаля у Michaud, 1896 г. Introd. p. LVI—LXIV), оставляя въ сторонѣ его спеціальные трактаты по физикѣ и математикѣ и по спорнымъ вопросамъ о благодати:

1643, 13 Янв. Письмо къ m-me Перье.

1647, 25 Ноября. Письмо къ m-r Перье.

Конецъ 1647 или начало 1648. Молитва о благомъ употребленіи болѣзней. См. Faugère, Pensées t. 1, p. 64.

1648. 26 Янв. Письмо къ m-me Перье.

1 Апр. Письмо Жакелины и Блеза Паскалей къ ней-же.

1651, 17 Окт. Письмо о смерти Паскаля—отца.

1651. Предисловіе къ трактату о пустотѣ.

1652 или 1653. Разсужденіе о страстяхъ любви.

1652—1653 годы свѣтской жизни Паскаля, когда Паскаль питалъ намѣреніе вступить въ бракъ.

1653, 6 Іюня. Письмо къ m-me Перье.

1654, 23 Ноября. Т. н. „Амулетъ" („годъ благодати" — окончательнаго обращенія Паскаля къ строго аскетической жизни).

1654 или 1655. Трактатъ „О духѣ геометріи" и „Объ искусствѣ убѣжденія". Содержаніе указываетъ на поворотъ Паскаля отъ свѣтской жизни къ религіозной. См. Faug. ibid. p. 122.

1654—1655. Къ этому-же времени всего вѣроятнѣе отнести: Бесѣду его съ г. де Саси объ Эпиктетѣ и Монтэнѣ (начало сближенія съ Поръ-Роялемъ); Объ обращеніи грѣшника (см. Faug. ibid. p. 79. Havet. t. II, p. 315 note I, 5 éd.).

1656 г. 23 Янв —1657 г. 6 Сент. 19 Писемъ къ провинціалу.

1657—1662. Работы надъ сочиненіемъ о религіи.

1657? 1658? 1659? Паскаль излагаетъ передъ Поръ-Роялемъ планъ своего сочиненія о религіи (см. Préface къ изданію „Мыслей“ Паскаля Поръ-Роялемъ 1670, Desprez, Paris. Предисловіе написано Перье въ 1669 г., а бесѣда эта по его словамъ происходила „10—12 лѣтъ тому назадъ“).

1659. Письмо къ m-me Перье.

1660. Разсужденіе о положеніи знатныхъ (изъ трактата Николя О воспитаніи принца. 1670; Николь указываетъ, что „Разсужденіе“ Паскаля имѣло назадъ тому 9—10 лѣтъ. См. Faug. Pensées t. 1, p. 339).

1660—10 Авг. Письмо къ Ферма (замѣтка о значеніи математическихъ наукъ).

Наконецъ, еще нѣсколько замѣчаній объ изданіи сочиненій Паскаля и состояніи ихъ текста,—главнымъ образомъ „Мыслей“.

„Провинціальныя Письма“ (мы и здѣсь опять не касаемся физическихъ, математическихъ и спеціально-богословскихъ трактатовъ Паскаля) были не разъ издаваемы еще при жизни Паскаля. Въ первый разъ они печатались послѣдовательно, черезъ разные промежутки времени, каждое съ особымъ счетомъ страницъ, съ 23 Янв. 1656 г. по 24 Марта 1657 г. (см. Les Provinc. въ изд. Faugère'a въ Библіотекѣ великихъ французскихъ писателей 1887—1895 г., 2 т.; Introd. I—XLXI, t. 1; p. IX; III сл.), затѣмъ въ томъ-же 1657 г. они были переизданы заботами П. Николя подъ заглавіемъ: Les Provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. P. P. jésuites sur le sujet de la Morale et de la Politique de ces Pères съ псевдонимнымъ обозначеніемъ: A Cologne chez Pierre de la Vallées 1657 a., изданы поспѣшно съ „Предувѣдомленіемъ“, относившимся только къ 17 письмамъ, и, слѣдовательно, написаннымъ до появленія 18-го, которое и было, очевидно, прибавлено къ изданію по окончаніи печатанія. Вскорѣ въ томъ же году появилось другое изданіе, и съ прежнимъ „Предувѣдомленіемъ“. Текстъ обоихъ изданій тождественъ, начиная съ V-го письма, такъ какъ первые четыре письма послѣ перваго-же выхода были переизданы съ нѣкоторыми поправками. Въ 1858 г. Николь подъ псевдонимомъ Вандрокія издаетъ Про-

винціальныя Письма въ латинскомъ переводѣ, съ многочисленными стилистическими модификаціями текста (Faugère, p. LXXXIII, особ. p. LXXXI сл., C.). Въ 1659 г. Николь выпускаетъ новое изданіе на французскомъ языкѣ. Это изданіе было послѣднимъ при жизни Паскаля, который умеръ въ 1662 г. Предположеніе, весьма естественное, что Паскаль принималъ участіе въ этомъ изданіи, повело къ тому, что его текстъ сочли не только вполнѣ подлиннымъ, но и окончательно редактированнымъ. Поэтому позднѣйшія изданія Провинціальныхъ Писемъ обыкновенно воспроизводили текстъ 1659 г. Однако Фожэръ, повидимому, съ полнымъ правомъ, не раздѣляетъ предположенія, что Паскаль участвовалъ въ изданіи 1659 г. и не считаетъ текста этого изданія окончательной редакціей текста Провинціальныхъ Писемъ. Въ оправданіе свое онъ ссылается на слѣдующія обстоятельства: 1) Изданіе 1659 г. дѣлаетъ большія заимствованія изъ латинскаго перевода 1658 г, сдѣланнаго Николемъ, 2) объ участіи автора въ изданіи не упоминаетъ. 3) Фожэру посчастливилось на одномъ аукціонѣ старыхъ рукописей открыть древній манускриптъ Провинціальныхъ Писемъ, и тщательное сравненіе его текста съ текстомъ другихъ изданій по его убѣжденію доказываетъ, что открытый имъ манускриптъ является окончательной редакціей текста, сдѣланной самимъ Паскалемъ. (См. Introd. p. CIX сл.; CXVII). Манускриптъ не только даетъ новое, болѣе совершенное въ стилистическомъ отношеніи чтеніе, но и во многихъ случаяхъ воспроизводитъ текстъ первичныхъ двухъ изданій 1657 г. По тексту этого манускрипта Фожэръ издалъ Провинціальныя Письма въ 1887—1895 г. въ 2 томахъ, съ указаніемъ разночтеній по другимъ изданіямъ и обширными примѣчаніями.

Какъ-бы-то-ни-было, но и до изданія Фожэра Провинціальныя Письма и различныя другія сочиненія, касающіяся борьбы Янсенистовъ съ Іезуитами и ихъ моралью, имѣлись, хотя и не въ совершенныхъ въ литературномъ отношеніи, то все-же удовлетворительныхъ изданіяхъ. Судьба другого главнаго сочиненія Паскаля, его „Мыслей“, была не такъ благопріятна. Надъ этимъ сочиненіемъ Паскаль работалъ съ 1657 г., но въ 1662 г. онъ умеръ, и сочиненіе осталось неоконченнымъ, въ видѣ очерковъ, набросковъ, даже отдѣльныхъ мыслей разнаго объема, иногда обстоятельно развитыхъ, иногда

только намѣченныхъ, написанныхъ на отдѣльныхъ листахъ, рѣдко отмѣченныхъ ссылками на другіе листы. Однимъ словомъ, для сочиненія былъ собранъ матеріалъ, но не приведенъ въ порядокъ. Почти все было написано рукою Паскаля—почеркомъ въ высшей степени быстрымъ, неразборчивымъ, кое-что—другими лицами, подъ его диктовку. Послѣ его смерти, эти фрагменты были собраны и сшиты въ одинъ манускриптъ. Члены Поръ-Рояля, рѣшивъ издать сочиненіе Паскаля, однако должны были считаться, съ одной стороны, съ могуществомъ своихъ враговъ – іезуитовъ, съ другой—съ обычаемъ—подвергать всякое выходящее въ свѣтъ сочиненіе о религіи аппробаціи докторовъ теологіи. Это обстоятельство оказало важное вліяніе на редакцію текста Паскалева сочиненія. Страхъ предъ іезуитами, опасенія строгой цензуры со стороны докторовъ Сорбонны, забота о „мирѣ церкви,“—заставили издателей не только удалить всякія прямыя указанія на іезуитовъ, но и многое выбросить, многое исправить и выразить въ формѣ болѣе мягкой и согласной съ принятыми взглядами. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ текстъ Паскаля подвергался и простымъ стилистическимъ поправкамъ. Таковъ былъ характеръ изданія „Мыслей“ Паскаля, выпущеннаго въ 1670 г. За первымъ изданіемъ 1670 г. слѣдуетъ весьма длинный рядъ новыхъ изданій; въ этихъ изданіяхъ дѣлались постепенныя добавленія новыхъ и новыхъ мыслей, открывковъ изъ сочиненій, принадлежащихъ Паскалю, пока наконецъ въ 1779 г. Боссю не далъ полнаго собранія сочиненій Паскаля, которое впослѣдствіи переиздавалось только съ незначительными измѣненіями.

Всѣ изданія, вышедшія до 1843 года, по своимъ пріемамъ обращенія съ текстомъ были болѣе или менѣе однородны. Во всѣхъ ихъ первое изданіе 1670 г. вполнѣ сохраняло свое основное значеніе: собранный въ немъ матеріалъ воспроизводился безъ существенныхъ поправокъ и безъ провѣрокъ; и тамъ, гдѣ это казалось нужнымъ, позднѣйшіе издатели допускали такое-же произвольное обращеніе съ текстомъ издаваемыхъ сочиненій, какъ и члены Поръ-Рояля. Такъ, напр., Боссю не только не задумался отрывкамъ „О Духѣ Геометріи“ и „Объ Искусствѣ убѣжденія“ дать другое заглавіе, но и сдѣлать изъ нихъ путемъ урѣзокъ, добавленій и поправокъ одно законченное цѣлое. Подобнымъ же образомъ онъ превратилъ отрывокъ—„Трактата о пустотѣ“ въ сочиненіе „Объ

авторитетѣ въ философіи". Въ 1835 г. въ печати раздался голосъ, указывавшій на неисправность печатнаго текста „Мыслей", на его несоотвѣтствіе съ текстомъ манускриптовъ. Однако, это указаніе, не обставленное фактическими данными, не имѣло вліянія (Annales de philosophie chrét. 1835 г. t. XI, p. 7. Article de M. Foisset, см. Faugère, Pensées de Pascal 1844, t. 1. Introd. p. V note) и только послѣ того, какъ въ 1843 г. знаменитый В. Кузенъ представилъ французской Академіи рапортъ „о необходимости новаго изданія" „Мыслей" Паскаля, обстоятельно и блестяще мотивированный многочисленными сопоставленіями ранѣе принятаго печатнаго текста съ текстомъ манускриптовъ, появляются изданія, стремящіяся къ возможно полному и тщательному воспроизведенію подлинныхъ текстовъ. Уже въ 1844 г. появляется превосходное изданіе Фожэра: Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits, t. I—II. Paris, 1844. Въ 1852 г. (5-е изд. 1897, 2 т.) выходитъ изданіе Havet, кромѣ тщательнаго текста дающее подробный историко-литературный комментарій и отмѣчающее всѣ различія между текстомъ манускриптовъ и текстомъ изданія 1670 г. Наконецъ, изданіе Michaud (Fribourg, Suisse, 1896) даетъ критическій текстъ. По своему замыслу это наиболѣе совершенное изданіе, и можно только пожалѣть, что листъ его типографскихъ погрѣшностей достаточно длиненъ. Мишо старается дать такое изданіе текста „Мыслей", которое замѣняло-бы самый манускриптъ-автографъ. Поэтому онъ воспроизводитъ въ своемъ изданіи текстъ въ порядкѣ самаго манускрипта; кромѣ того, при помощи особаго шрифта и знаковъ онъ отличаетъ тексты по степени ихъ подлинности. Самымъ крупнымъ шрифтомъ напечатано то, что написано рукою самого Паскаля и не зачеркнуто имъ; косымъ шрифтомъ—того-же размѣра—то, что написано рукою Паскаля, но зачеркнуто; болѣе мелкимъ шрифтомъ съ астерискомъ—то, что написано чужой рукой, но съ поправками Паскаля, тѣмъ-же шрифтомъ безъ астериска—написанное чужой рукой, безъ поправокъ Паскаля, не зачеркнутое; косымъ шрифтомъ того-же размѣра—написанное чужой рукой, безъ поправокъ Паскаля, зачеркнутое; наконецъ, самымъ мелкимъ шрифтомъ—то, что имѣется въ первыхъ печатныхъ изданіяхъ, но чего нѣтъ въ

манускриптахъ и копіяхъ съ нихъ. Подъ строкой Мишо указываетъ какъ источники, изъ которыхъ взятъ текстъ, такъ и разночтенія, дѣлаетъ замѣчанія о подлинности текстовъ, о связи данныхъ отрывковъ съ другими, наконецъ, даетъ конкордансъ главныхъ источниковъ и изданій, который въ концѣ книги воспроизводится особо.

Изданій Астье, Молинье и новѣйшаго изданія Brunschwicg'a (1903—1904. 2 т.) мы не имѣли подъ руками. Наше изложеніе ученія Паскаля основывается главнымъ образомъ на изданіи Мишо, а затѣмъ на изданіяхъ Фожэра и Аве; ниже первое обозначается также буквою M., второе и третье — буквами F. и H. или Faug. и Hav.

Вопросъ о планѣ изложенія ученія Паскаля.

Упомянутыя выше изслѣдованія текста „Мыслей“ и другихъ сочиненій Паскаля даютъ возможность въ настоящее время имѣть дѣло съ несомнѣнно-подлиннымъ Паскалемъ. Однако установленіемъ подлиннаго текста „Мыслей“ не устраняются всѣ затрудненія при изслѣдованіи ихъ. Одно изъ самыхъ важныхъ затрудненій заключается въ самой незаконченности труда Паскаля, въ томъ, что онъ представляетъ изъ себя только матеріалъ, длинный рядъ отрывковъ, взаимная связь которыхъ авторомъ часто не указывается. Отсюда возникаетъ для изслѣдователя „Мыслей“ Паскаля новая трудная задача—выяснить планъ ихъ, логическую связь ихъ основныхъ идей, дающую въ результатѣ то или иное болѣе или менѣе цѣльное воззрѣніе.

Для разрѣшенія этого вопроса имѣются важныя данныя, заключающіяся, съ одной стороны, въ свидѣтельствахъ близкихъ къ Паскалю лицъ, съ другой стороны, въ указаніяхъ частію прямыхъ, частію косвенныхъ, заключающихся въ самомъ сочиненіи.

До настоящаго времени сохранился планъ „Мыслей“, подлинный, принадлежащій самому Паскалю. Онъ былъ изложенъ Паскалемъ въ устной бесѣдѣ предъ членами Поръ-

Рояля, впослѣдствіи же, нѣсколько лѣтъ спустя послѣ смерти Паскаля, онъ былъ записанъ нѣкоторыми изъ его слушателей. Наиболѣе обстоятельное изложеніе этого плана „Мыслей“ даютъ Е Перье, племянникъ Паскаля, въ „Предисловіи“ къ первому изд. „Мыслей“ (1670 г.), написанномъ въ 1669 г. подъ заглавіемъ: Préface. Où l' on fait voir de quelle manière ces Pensées ont été écrites et recueillies; ce qui en fait retarder l' impression, quel étoit le dessein de l' auteur dans cet ouvrage et comment il a passé les dernières années de sa vie,—и Ф. де-ла—Шэзъ, въ аппробаціи докторовъ богословія 25 іюля 1676 г. называющійся г. Дю-Буа де-ла Куръ (См. письмо г-жи Перье, выдержка изъ коего приводится ниже, и изданіе „Мыслей“ 1684 г.)—въ сочиненіи: Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l' on essaie de faire voir quel était son dessein, появившемся только въ 1672 г. Взаимное отношеніе того и другаго плана „Мыслей“ въ дѣйствительности совершенно не таково, какимъ оно представляется при простомъ сравненіи ихъ хронологическихъ датъ. Планъ де-ла—Шэза написанъ ранѣе, и планъ Перье есть простое его воспроизведеніе съ незначительными измѣненіями. Въ первыхъ-же строкахъ „Предувѣдомленія“ къ своему сочиненію де-ла-Шэзъ сообщаетъ: „Это разсужденіе должно было послужить предисловіемъ къ собранію „Мыслей“ г. Паскаля; но такъ какъ оно показалось слишкомъ обширнымъ для этой цѣли, то имъ не пожелали воспользоваться; но потомъ, разсудивъ, что это разсужденіе могло бы быть не безполезнымъ для разъясненія того плана, какой составилъ себѣ Паскаль, захотѣли его обнародовать. (См. также Les grands philosophes, Pascal, par Hatzfeld, Paris 1901, p. 226). Мадамъ Перье въ письмѣ къ г. Вальяну, врачу маркизы де Сабле, разъясняетъ подробно этотъ инцидентъ съ Предисловіемъ къ изданію „Мыслей“, написаннымъ де-ла-Шэзомъ. Мадамъ Перье пишетъ (отъ 1 Апр. 1670): Какъ я вижу, маркиза желаетъ знать, кто составилъ предисловіе къ нашей книгѣ. Вы знаете, м. г., что я не должна имѣть предъ ней секретовъ; вотъ почему я прошу Васъ сказать ей, что предисловіе составилъ мой сынъ. Но я покорнѣйше прошу ее объ этомъ не сообщать никому ничего, рѣшительно ничего, о той-же милости прошу и Васъ, а чтобы вы знали причину этого, я разскажу Вамъ всю эту исторію.

Вы знаете что г. де-ла Шэзъ ранѣе составилъ предисловіе, которое, конечно, было прекрасно. Но такъ какъ онъ намъ объ этомъ ничего не сообщилъ, то мы, увидѣвъ его, были очень удивлены тѣмъ, что оно совсѣмъ не имѣло того, что намъ было-бы желательно тамъ видѣть, и содержало много такого, чего мы сами не сказали-бы. Поэтому г. Перье былъ принужденъ писать ему и просить его, чтобы онъ или согласился измѣнить его или предоставилъ имъ составить другое; и г. Перье дѣйствительно рѣшился на послѣднее, но за недостаткомъ досуга... онъ поручилъ составленіе предисловія сыну... Мой сынъ видя, что это дѣло доставляетъ непріятности г. де Р (оанне), г. де Ла-Шэзу и другимъ, не хвастался даннымъ ему порученіемъ, и сдѣлалъ такъ, какъ будто это предисловіе пришло совершенно готовымъ"... (Faugère, Pensées de P., t. I, Appendice, № 10 p. 409). Итакъ, планъ „Мыслей", изложенный де-ла-Шэзомъ, явился ранѣе плана Перье и госпожею Перье признанъ прекраснымъ. Сравненіе „Разсужденія" де-Ла-Шэза съ „Предисловіемъ Е. Перье показываетъ, что послѣдній прибавилъ только нѣкоторыя детали, касающіяся жизни и предсмертныхъ часовъ Паскаля, и выбросилъ пессимистическое заключеніе „Разсужденія", въ которомъ де-ла-Шэзъ, выразилъ печальную увѣренность, что, хотя до сихъ поръ еще не появлялось ничего подобнаго сочиненіямъ Паскаля, однако только очень немногіе извлекутъ изъ нихъ пользу (Hatzfeld, p. 227). Но въ томъ, что касается плана „Мыслей" Паскаля, Предисловіе Е. Перье не даетъ ничего новаго сравнительно съ Разсужденіемъ де-ла-Шэза. Совершенно наоборотъ, много лѣтъ спустя г-жа Перье въ своей „Жизни Паскаля", появившейся въ 1684 г., заявляетъ, что этотъ планъ изложенъ чудно и достойно ея брата (Hatzfeld p. 228).

Такимъ образомъ, планъ „Мыслей", имѣющійся въ „Предисловіи" Е. Перье, принадлежитъ въ сущности де-ла-Шэзу, но одобренъ не только семьей Паскаль-Перье, но и всѣми членами Поръ-Рояля, которые лично слышали изложеніе этого плана изъ устъ Паскаля. Это обстоятельство доказываетъ безспорную подлинность плана. Но есть еще указанія на его подлинность; одно изъ нихъ идетъ также отъ человѣка, слышавшаго Паскаля въ Поръ-Роялѣ, именно отъ П. Николя, сотрудника Паскаля въ борьбѣ съ Іезуитами; другое отъ се-

стры Паскаля, госпожи Перье, написавшей замѣчательную біографію своего великаго брата. Николь, подъ псевдонимомъ Пантереса, въ Трактатѣ о воспитаніи принца, предлагаетъ по поводу только что вышедшаго въ свѣтъ изданія „Мыслей“ разсужденіе о планѣ ихъ, замѣчая, что оно является только очеркомъ этой книги. По существу планъ Николя, какъ и планъ госпожи Перье, не противорѣчитъ плану де-ла-Шэза и Е. Перье. Два первые отличаются отъ послѣдняго только своей краткостью, но не вводятъ сравнительно съ нимъ новыхъ пунктовъ. Благодаря своей подробности, планъ де-ла-Шэза-Перье имѣетъ наибольшія права на руководственное значеніе при изложеніи „Мыслей“ Паскаля. Сущность плана Перье заключается въ слѣдующемъ.

Задачей своего сочиненія о религіи Паскаль ставитъ — показать, что христіанская религія въ той же степени достовѣрна и очевидна, какъ и все то, что въ мірѣ считается самымъ несомнѣннымъ (Faug. Pensées de P. t. 1, p. 373).

Прежде чѣмъ приступить къ исполненію этой задачи, Паскаль говоритъ о видахъ доказательствъ, чтобы выяснить, какія изъ нихъ оказываютъ наиболѣе вліянія на людей и сильнѣе убѣждаютъ ихъ (Faug. Pensées t. 1 p. 372—373).

Затѣмъ Паскаль приступаетъ къ исполненію своей задачи. Оно распадается на два крупныхъ отдѣла, при чемъ первый разсматривается какъ приготовленіе ко второму: первый предрасполагаетъ къ принятію доказательствъ, второй представляетъ самыя доказательства (Faugère ibid p. 373 срн. 376—377).

I, 1. Первый отдѣлъ начинается съ всесторонняго изученія человѣка, съ „самопознанія“ (Faugère p. 373. Du-Bois de la Cour (псевдонимъ де-ла-Шэза), Discours p. 12 см. въ прилож. къ изд. „Мыслей“ 1684 г.).

2—3. Результатомъ этого „самопознанія“ является изумленіе предъ обнаружившимися поразительными и великими противорѣчіями человѣческой природы: человѣкъ теперь представляется чѣмъ то непостижимымъ, какой-то неразрѣшимой загадкой. Чтоже такое человѣкъ? Откуда въ немъ эти чудовищныя противорѣчія? и каково въ концѣ концовъ его назначеніе? (Faugère p. 373).

4—5. За разрѣшеніемъ этой загадки Паскаль сначала обращается къ философскимъ системамъ, затѣмъ къ языче-

скимъ религіямъ, но ни тѣ, ни другія не въ состояніи дать удовлетворительнаго рѣшенія (Faugère ib. p. 373, 374).

6—7. И только одна еврейско-христіанская религія въ своихъ священныхъ книгахъ предлагаетъ такое ученіе о человѣкѣ, которое разрѣшаетъ всѣ вопросы и недоумѣнія,—это ученіе о происхожденіи человѣка отъ Благого Бога, первоначальномъ чистомъ состояніи человѣка, о его паденіи и поврежденіи его чистой природы. Эти ученія странны и непонятны, однако ихъ представленіе о человѣкѣ въ концѣ концовъ вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, какое человѣкъ получаетъ о себѣ путемъ самопознанія (Faug. p. 374—376); и что особенно утѣшительно для человѣка—христіанская религія предлагаетъ и средства—избавиться отъ зла, средства, сообразныя съ нравственнымъ состояніемъ людей.

Таково отношеніе христіанской религіи къ человѣческой природѣ,—это отношеніе полнаго соотвѣтствія ея дѣйствительному состоянію и ея лучшимъ стремленіямъ. Поэтому и положеніе ея среди другихъ религій исключительное: только въ ней одной мы находимъ признаки истинной религіи, только она говоритъ о Богѣ достойно Высшаго Существа, и даетъ идею истинной религіи, полагая сущность послѣдней въ любви къ Богу (Faug. p. 376).

То, что одна христіанская религія рѣшаетъ загадку о человѣкѣ, еще не доказываетъ ея истины, а только заставляетъ желать, чтобы она и въ самомъ дѣлѣ была истинна, чтобы существовали солидныя и основательныя доказательства ея истинности, и такимъ образомъ предрасполагаетъ къ принятію ихъ (Faug. p. 376—377).

II. Предлагаемыя во второмъ отдѣлѣ доказательства истинности христіанской религіи,—не философскаго, а исключительно историческаго характера,—таковы: достовѣрность Библіи, правдивость Моисея: онъ не могъ написать ложныхъ вещей, и еврейскій народъ не могъ быть обманутъ; несомнѣнныя чудеса, мессіанскіе прообразы, пророчества;—далѣе: Личность Іисуса Христа, чудеса, ученіе, обстоятельства Его жизни; искренность Апостоловъ; они не могли быть ни мошенниками, ни впавшими въ самообманъ; достовѣрность Евангельской исторіи; чудеса, мученики, святые;—всѣ тѣ пути, какими устанавливалась христіанская религія; изъ всего этого дѣлается такой выводъ: стеченіе всѣхъ подобныхъ удивительныхъ об-

стоятельствъ не можетъ быть дѣломъ людей, только Богъ могъ управить исходомъ столь различныхъ дѣйствій, которыя всѣ вмѣстѣ способствуютъ непобѣдимымъ образомъ доказательству той религіи, которую Онъ Самъ явился установить между людьми (Faug. p. 377—379).

Таковъ планъ „Мыслей“ по де-ла-Шэзу и Перье. Этому плану слѣдуютъ всѣ наиболѣе крупныя работы, написанныя о „Мысляхъ“ Паскаля, допуская измѣненія его только въ частностяхъ. Такъ дѣлаетъ Майнардъ, С. Бэвъ, Фожэръ, Молинье и др. (Срн. таблицу у Мишо).

Наиболѣе выработаннымъ представляется планъ С. Бэва. Взявъ планъ Перье-де-ла-Шэза, С. Бэвъ придалъ ему болѣе точности и полноты въ частностяхъ, не выходящихъ за рамки вопросовъ, намѣченныхъ этимъ планомъ.

Однако не смотря на несомнѣнную подлинность и ясность этого плана, къ нему нужно бы отнестись съ большей осторожностью и внести въ него болѣе важныя поправки, чѣмъ это сдѣлалъ С. Бэвъ и другіе.

Бесѣда, въ которой Паскаль излагалъ планъ своего сочиненія, записана въ 1669 г., но имѣла мѣсто „десять—двѣнадцать лѣтъ ранѣе“, слѣдовательно, въ 1659 г. или даже въ 1657 г. Кромѣ того, она была чистой случайностью, немедленнымъ, „безъ всякихъ подготовительныхъ размышленій и работъ“, импровизированнымъ отвѣтомъ на просьбу друзей познакомить ихъ съ задуманнымъ имъ сочиненіемъ (fait ainsi sur-le champ et sans avoir prémédité ni travaillé. Faugère p. 372, t. 1), какъ указываетъ Перье. Между тѣмъ, тутъ же прибавляетъ Перье, Паскаль чрезвычайно настойчиво работалъ надъ своими сочиненіями, часто передѣлывая до восьми или десяти разъ вещи, которыя всякому другому сразу-же представлялись „удивительными“ (Faug. ib.). Такъ какъ Паскаль послѣ этой бесѣды работалъ надъ своимъ сочиненіемъ еще довольно долго, по крайней мѣрѣ года три, такъ какъ онъ несомнѣнно обладалъ умомъ изобрѣтательнымъ и глубокимъ, то трудно предположить, чтобы планъ, набросанный имъ въ случайной бесѣдѣ, остался неприкосновеннымъ и не былъ ни расширенъ, ни углубленъ. Дѣйствительно, это предположеніе легко устраняется простымъ сравненіемъ плана 1657 г. съ матеріалами, имѣющимися въ „Мысляхъ“. Прежде всего оказывается, что Паскаль не выработалъ окончательнаго плана

своего сочиненія въ томъ, что касается его частностей, такъ какъ въ „Мысляхъ“ мы находимъ иногда по нѣскольку схемъ для изложенія одного и того-же вопроса. Брюнетьеръ въ своихъ статьяхъ о Паскалѣ отмѣтилъ этотъ фактъ и вывелъ изъ него совершенно правильное заключеніе, что было-бы очень рискованно мечтать о точной и полной реконструкціи плана „Мыслей“ во всѣхъ его частностяхъ. Однако, что касается основныхъ вопросовъ, ихъ связи и послѣдовательности въ „Мысляхъ“, то изъ сравненія плана 1657 г. съ матеріалами, заключающимися въ „Мысляхъ“, легко убѣдиться, что въ планѣ „Мыслей“ введены нѣкоторые новые важные вопросы, которыхъ не имѣлъ въ виду планъ 1657 г. Такъ, во 1., по плану 1657 г. вступленіемъ къ сочиненію служитъ только разсужденіе о видахъ доказательствъ, за которымъ должна была слѣдовать первая часть сочиненія. Въ „Мысляхъ-же“ мы находимъ разсужденія о высшемъ благѣ человѣка, о цѣли и смыслѣ его жизни, объ исключительной важности проблемы блага и о томъ, что христіанство претендуетъ на рѣшеніе этой проблемы, что поэтому проблема истины христіанства такъ-же важна, какъ и проблема блага, и даже тождественна съ послѣдней. Такимъ образомъ, въ матеріалахъ „Мыслей“, вслѣдствіе этого сведенія проблемы религіи на проблему блага, апологія христіанства превращается въ изслѣдованіе этической проблемы, ставящее своей задачей—показать, что христіанство даетъ единственно-истинное рѣшеніе ея, между тѣмъ какъ старый планъ едвали даже и намекаетъ на эту новую точку зрѣнія, съ которой ведется изслѣдованіе въ „Мысляхъ“. Въ связи съ этой перемѣной въ точкѣ зрѣнія изслѣдованія, и антропологическое изслѣдованіе является въ „Мысляхъ“ основой для рѣшенія вопроса объ истинномъ благѣ, и уже изъ совпаденія христіанства съ этимъ рѣшеніемъ дѣлается заключеніе о важномъ этическомъ значеніи христіанства. Во 2., планъ 1657 г., ставя своей задачей доказать истину религіи, надѣется достигнуть этого (во второй части) ссылками на группу историческихъ фактовъ, которые должны поставить внѣ всякаго сомнѣнія божественное происхожденіе христіанства (См. Préface l. c.). Слѣдовательно, по плану 1657 года всѣ доказательства религіи и все изслѣдованіе ея заканчиваются вмѣстѣ съ историческими фактами, о которыхъ была рѣчь выше; достовѣрность знанія только предполагается, а не

изслѣдуется, вопросъ о границахъ познанія и о возможности богопознанія совсѣмъ даже и не затрогивается. Между тѣмъ, обращаясь къ „Мыслямъ", мы находимъ, что Паскаль подвергаетъ въ нихъ спеціальному изслѣдованію вопросъ объ основахъ, предѣлахъ и степени достовѣрности знанія вообще, и знанія религіознаго въ частности, и даетъ своеобразное рѣшеніе его, идущее въ разрѣзъ какъ съ догматизмомъ, такъ и скептицизмомъ. Очевидно, автора Мыслей уже не удовлетворяла простая ссылка на божественный характеръ еврейско-христіанской религіи, проявившійся въ ея исторіи: теперь предъ нимъ встаетъ во всемъ его значеніи вопросъ о возможности познанія вообще и о возможности богопознанія въ частности, потомучто признаніе какого либо факта чудеснымъ, сверхъестественнымъ предполагаетъ возможность предварительнаго познанія бытія Сверхъестественнаго Существа, равно какъ и возможность всеобъемлющаго познанія природы. Отсюда видно, какъ глубоко неправъ Хацфельдъ, (о. с.) устранившій вопросъ о достовѣрности познанія изъ плана „Мыслей"; его ошибка представляется тѣмъ болѣе странной, что въ изложеніи этого вопроса онъ принужденъ былъ опираться главнымъ образомъ на тѣ-же „Мысли". Подробное гносеологическое изслѣдованіе, имѣющееся въ „Мысляхъ", составляетъ важное и несомнѣнное отличіе ихъ отъ плана 1657 г.

Въ связи съ только-что указанными двумя пунктами различія между планомъ 1657 г. и планомъ „Мыслей", стоитъ третій, заключающійся въ томъ, что въ „Мысляхъ", въ тѣсной связи съ гносеологическимъ изслѣдованіемъ, довольно подробно разсматривается вопросъ о факторахъ религіозной вѣры, и о способахъ, какими можно создать въ себѣ живое религіозное убѣжденіе, между тѣмъ какъ въ планѣ 1657 г. на этотъ вопросъ нѣтъ никакого намека. Это различіе между ними можетъ быть объяснено только тѣмъ, что чисто-апологетическую задачу плана 1657 г. Паскаль въ „Мысляхъ" слилъ съ этико-философской. Кто доказываетъ только истину христіанства, тотъ можетъ остановиться тамъ, гдѣ достигается эта цѣль, и можетъ не входить въ практическій вопросъ о томъ, какъ человѣкъ можетъ создать въ себѣ живую вѣру. Но тотъ, кто ставитъ себѣ не только теоретическую, но и практическую проблему, кто хочетъ указать людямъ высшее благо и средства для достиженія его, тотъ обязанъ показать

и то, какимъ путемъ я могу сдѣлаться истиннымъ христіаниномъ, если, по его убѣжденію, истинное благо достижимо только въ христіанствѣ.

Изъ сказаннаго несомнѣнно, что послѣ 1657 года Паскаль дѣйствительно видоизмѣнилъ, расширилъ и углубилъ планъ своей апологіи. Принимая во вниманіе эти измѣненія и дополненія и опуская пункты, не имѣющіе отношенія къ нашей задачѣ, мы должны изложить этическое ученіе Паскаля, по его „Мыслямъ", въ слѣдующемъ порядкѣ.

1, Проблема блага и ея значеніе.

2. Антропологическое изслѣдованіе, какъ путь къ рѣшенію проблемы блага.

3. Рѣшеніе проблемы блага на основаніи антропологическаго изслѣдованія.

4. Гносеологическое изслѣдованіе и его значеніе въ этикѣ Паскаля.

5. Вопросъ о созданіи въ себѣ живой вѣры. Предлагаемое ниже изложеніе этическаго ученія Паскаля послужитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и документальнымъ оправданіемъ подлинности этого плана.

Изложеніе этическаго ученія Паскаля.

I Проблема блага и ея значеніе. Необходимость антропологическаго изслѣдованія. „Описаніе человѣка".

По мѣрѣ того, какъ будетъ подвигаться впередъ наше изложеніе этическаго ученія Паскаля, яснѣе и яснѣе будетъ обнаруживаться ошибочность мнѣнія В. Кузена, представлявшаго Паскаля рѣшительнымъ врагомъ всякой философіи. Въ данный-же моментъ пока будетъ достаточно для нашей цѣли отмѣтить то обстоятельство, что по своему понятію о философіи Паскаль долженъ быть причисленъ къ школѣ антропологистовъ. Для него человѣкъ самый важный предметъ познанія, и даже болѣе того—познаніе человѣка по его мнѣнію должно являться средствомъ для познанія всего, что можетъ быть доступно человѣческому уму. Если все знаніе не объединено въ антропологіи, если многое изслѣдуется независимо отъ нея, то это происходитъ отъ того, что не умѣютъ, какъ слѣдуетъ, изучать человѣка: въ этомъ узлѣ завязаны всѣ нити человѣческаго вѣдѣнія.

Но уже при самомъ поверхностномъ наблюденіи надъ собою и надъ другими людьми нельзя не замѣтить того важнаго факта, что человѣкъ живетъ не только познаніемъ, что послѣднее не является ни исключительной, ни главной его цѣлью: человѣческая жизнь шире жизни познавательной. Конечно, „человѣкъ созданъ для того, чтобы мыслить", „въ этомъ все его достоинство", но дѣятельность познанія, наряду съ другими дѣятельностями, осуществляетъ извѣстную цѣль, поэтому, если въ мысли все достоинство человѣка, то „вся заслуга его въ томъ, чтобы мыслить какъ должно"; мысль должна быть цѣлесообразна. Этой всеобъемлющей цѣлью человѣка является благо или счастіе, въ широкомъ смыслѣ, т. е. со-

стояніе совершеннаго удовлетворенія. „Мое сердце, говоритъ Паскаль, всѣми силами стремится познать истинное благо, чтобы слѣдовать ему; ничто другое мнѣ не было-бы такъ дорого для вѣчности“. И „всѣ люди безъ исключенія ищутъ счастья, какіе-бы различные способы для достиженія его они ни употребляли. Воля никогда не дѣлаетъ ни одного шага иначе, какъ по направленію къ этому предмету. Это—мотивъ всѣхъ дѣйствій всѣхъ людей, даже тѣхъ, которые намѣрены повѣситься. Ради него одинъ идетъ на войну, другой не идетъ. Одни ищутъ блага въ обладаніи счастіемъ, другіе въ любознательности и наукахъ, третьи—въ удовольствіяхъ. Большинство людей полагаетъ благо въ богатствѣ и внѣшнемъ благосостояніи или, по крайней мѣрѣ, въ развлеченіяхъ. Философы показывали суетность всего этого и полагали благо въ чемъ только могли: въ общей совокупности они насчитывали 288 высшихъ благъ. Къ счастію или благу стремятся и святые; разница между ними и обыкновенными людьми заключается только въ томъ предметѣ, въ которомъ они полагаютъ его“!

Однимъ словомъ, „желаніе блага естественно для человѣка, оно необходимо присуще всѣмъ людямъ, его нельзя не имѣть“. Но такъ какъ человѣкъ есть существо „мыслящее“, сознательное, то желаніе блага въ немъ нераздѣльно съ желаніемъ познать благо, такъ что и стремленіе къ познанію блага естественно для человѣка, необходимо и всеобще. Отсюда, конечно, еще не слѣдуетъ, что благо уже достигнуто и познано: ниже будетъ показано, какъ рѣзко разрушаетъ дѣйствительность эту мечту человѣка. Но противорѣчіе между желаемымъ и дѣйствительнымъ, то, что благо не достигнуто и не познано, не уничтожаетъ жизненнаго значенія этой проблемы; напротивъ, Паскаль указываетъ на то, что чѣмъ рѣзче сознается противорѣчіе между тѣмъ, что̀ желательно, и тѣмъ, что̀ есть, тѣмъ напряженнѣе интересъ къ проблемѣ блага, тѣмъ глубже сознается и чувствуется все роковое значеніе ея. Особенное значеніе въ этомъ отношеніи Паскаль приписываетъ факту смерти и загадочному положенію человѣка въ безконечной вселенной. Смерть, смерть грозитъ намъ: каждый моментъ, каждую секунду, она можетъ прервать нашу жизнь; и что всего ужаснѣе, человѣку совершенно неизвѣстно, что̀ съ нимъ будетъ потомъ. Уничтожимся мы или будемъ продолжать наше существованіе? Нѣтъ ничего

реальнѣе и вмѣстѣ ужаснѣе этихъ недоумѣній. Тутъ не поможетъ никакая отвага. Стукъ кома грязи о крышку гроба это—роковой конецъ всякой жизни въ мірѣ, какъ-бы она ни была прекрасна. Человѣкъ не знаетъ, откуда и куда онъ идетъ, почему помѣщенъ онъ въ этой юдоли, въ этомъ затерянномъ уголкѣ вселенной; несомнѣнно только одно: онъ долженъ умереть. Какъ ужасны эти нѣмыя неизмѣримыя міровыя пространства, окружающія его: молчаніемъ отвѣчаютъ они на его мучительныя недоумѣнія. Однако эти недоумѣнія должны быть разрѣшены! Невозможно сдѣлать ни одного разумнаго, осмысленнаго шага, если нашему духовному взору не видна цѣль, къ которой долженъ вести путь человѣческой жизни. Всѣ наши дѣйствія, чувства и мысли должны принять совершенно различныя направленія въ зависимости отъ того, какъ мы рѣшимъ этотъ вопросъ: въ чемъ заключается истинное благо, цѣль человѣка? Можно-ли его познать и достигнуть? Нѣтъ ничего важнѣе для человѣка этихъ вопросовъ и недоумѣній, ибо они касаются его самого и его судьбы; индифферентное отношеніе къ нимъ не просто неразумно и несправедливо, оно противоестественно, чудовищно, ужасно. Отсюда Паскаль заключаетъ, что проблема блага не только естественная, но и главнѣйшая и самая насущная проблема. Она имѣетъ совершенно исключительныя права на вниманіе къ ней. Если она рѣшена, человѣкъ достигаетъ той цѣли, къ которой направляются всѣ его стремленія. Если она не рѣшена, то все прочее не имѣетъ для человѣка значенія, или становится сомнительнымъ въ своей цѣнности и пользѣ, такъ какъ не ясно, достигается-ли истинное благо или нѣтъ. Съ этой точки зрѣнія легко понять смыслъ отрицательныхъ отзывовъ Паскаля о научныхъ занятіяхъ, преслѣдующихъ исключительно цѣли чистой любознательности. Такъ какъ всякая наша дѣятельность въ концѣ концовъ является выраженіемъ нашего стремленія къ благу, то и всякая частная область знанія должна доставлять матеріалы и средства для познанія блага, частная проблема такъ или иначе должна быть примѣненіемъ общей проблемы—проблемы блага, къ какой-нибудь частной области. Никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду эту коренную проблему, а всѣ другія проблемы необходимо ставить въ связь съ ней, частныя проблемы нужно подчинять общей и основной. Когда связь частныхъ проблемъ съ проб-

лемой блага или забывается или не сознается, то частныя области знанія получаютъ незаконное изолированное положеніе; онѣ забываютъ о самомъ важномъ, о томъ, для чего онѣ должны быть только средствомъ. Отдавая все должное математическимъ наукамъ, нисколько не отрицая ни достовѣрности ихъ положеній и выводовъ, ни достигнутыхъ ими успѣховъ, Паскаль однако рѣшительно заявляетъ знаменитому математику Ферма, что математическія науки всетаки не заслуживаютъ того, чтобы человѣкъ имъ исключительно посвящалъ всѣ свои силы: вмѣстѣ съ Платономъ онъ думаетъ, что изученіе математики—только превосходная подготовительная школа ума. Точно также при всемъ своемъ уваженіи къ естественнымъ наукамъ, насколько онѣ основываются на опытѣ и экспериментѣ, Паскаль рѣшительно осуждаетъ исключительное занятіе ими, часто соединенное съ игнорированіемъ того, что есть едино на потребу: „знаніе физики не утѣшитъ меня въ незнаніи началъ нравственности въ моментъ страданія“, замѣчаетъ онъ. Въ томъ-же смыслѣ слѣдуетъ понимать и тѣ замѣтки Паскаля, гдѣ онъ вооружается „противъ излишняго углубленія въ науки“ вообще, и въ метафизическія изслѣдованія въ частности: подобныя изысканія, если они удовлетворяли только одной любознательности и въ тоже время заставляли забывать о болѣе важномъ, ради чего изслѣдуется и все остальное, не могли не показаться Паскалю безполезными. Особенно рѣзки были отзывы Паскаля о метафизической философіи. Это обстоятельство объясняется многими причинами; помимо основаній, указанныхъ выше, Паскаль указываетъ на крайнюю отвлеченность и тягостность метафизическихъ размышленій, доступныхъ только для немногихъ; но главное основаніе, на которомъ стоялъ въ этомъ случаѣ Паскаль, заключалось въ его гносеологическихъ взглядахъ: въ своемъ мѣстѣ будетъ показано, что Паскаль былъ принципіальнымъ противникомъ раціоналистической метафизики, онъ считалъ ея цѣли недостижимыми, и вслѣдствіе этого всѣ опыты метафизики не только безполезными, но и недостовѣрными. Въ этомъ именно смыслѣ сказано имъ смѣлое для 17 вѣка слово: „смѣяться надъ философіей — значитъ истинно философствовать“; „она не стоитъ и часа труда“. Совсѣмъ иную оцѣнку находятъ у Паскаля изслѣдованія проблемы блага: если философія чисто—отвлеченная и метафизическая не стоитъ и часа труда,

то изслѣдованія проблемы блага, изслѣдованія этическія, такъ важны и нужны, что рѣшенію какого-либо одного вопроса, входящаго въ нихъ, мало посвятить цѣлую жизнь.

На какомъ-же пути слѣдуетъ искать рѣшенія проблемы блага? Начало этого пути было указано Паскалю самымъ понятіемъ (формальнымъ) о благѣ. Человѣкъ имѣетъ извѣстныя стремленія, побужденія, потребности. То, что доставляетъ удовлетвореніе имъ, равно какъ и самое состояніе удовлетворенности, сознается какъ нѣчто пріятное и называется благомъ. Таково самое элементарное понятіе о благѣ. Чтобы достигнуть дѣйствительнаго блага, чтобы быть подлинно счастливымъ, конечно, нужно знать дѣйствительную человѣческую природу, ея стремленія и потребности, и нужно умѣть и мочь надлежащимъ образомъ удовлетворить всѣ ихъ. Не отъ того-ли люди не чувствуютъ себя счастливыми, что они не знаютъ себя, не изучили своей природы и не умѣютъ удовлетворить ея потребностей и стремленій? Итакъ, нужно дать точное „описаніе человѣка“, „познать самого себя“; если это не приведетъ къ познанію истины, то по меньшей мѣрѣ будетъ полезно для руководства въ жизни, а нѣтъ ничего справедливѣе этой цѣли“ (M. 209).

Всѣ данныя о своей природѣ, необходимыя для точнаго описанія ея, человѣкъ почерпаетъ изъ двухъ источниковъ: „изъ инстинкта и опыта“ (M. 562). Паскаль нигдѣ не даетъ самъ точнаго опредѣленія смысла этихъ терминовъ. Сопоставленіе-же различныхъ отрывковъ, гдѣ они употребляются, и изученіе матеріаловъ, собранныхъ Паскалемъ для „описанія человѣка“, приводятъ къ тому заключенію, что инстинктъ и опытъ, какъ источники познанія человѣческой природы, у Паскаля обозначаютъ то, что въ современной психологіи называется субъективнымъ и объективнымъ методомъ познанія душевныхъ явленій; такъ что инстинктъ отвѣчаетъ самонаблюденію или точнѣе непосредственному самосознанію, опытъ-же наблюденію надъ внѣшними фактами и дѣйствіями, въ которыхъ проявляется душевная жизнь людей.

Черпая свободно и обильно изъ обоихъ указанныхъ источниковъ, Паскаль, повидимому, субъективному методу приписывалъ основное значеніе. Это видно изъ его замѣтки по поводу „Опытовъ“ Монтэня, изъ которыхъ онъ заимствовалъ очень

много тонкихъ наблюденій ихъ автора надъ человѣкомъ: „это не въ Монтэнѣ, а въ себѣ самомъ я нахожу то, что я тамъ вижу“, пишетъ Паскаль. Такимъ образомъ, объективный методъ самопознанія онъ сводитъ на субъективный (Hav. XXV, 24).

Пользуясь „Опытами“ какъ сборникомъ, заключающимъ въ себѣ богатый психологическій матеріалъ, Паскаль осуждаетъ намѣреніе Монтэня—нарисовать въ „Опытахъ“ себя самого,—и ставитъ себѣ иную задачу: не нарисовать свой собственный портретъ, а дать типическое „описаніе человѣка“; онъ собираетъ всевозможные факты и наблюденія надъ собою самимъ и надъ другими людьми съ цѣлью выяснить свойства и стремленія, присущія каждой человѣческой душѣ и характеризующія не только его самого, но и человѣческую душу вообще. Объективность и всесторонность—вотъ правило, которому онъ старался при этомъ слѣдовать.

Въ одномъ изъ тѣхъ отрывковъ, въ которыхъ Паскаль кратко намѣчаетъ планъ изложенія того или другого отдѣла задуманнаго имъ сочиненія, есть указаніе, что Паскаль намѣревался говорить о тѣхъ, кто ранѣе разсуждалъ о самопознаніи, и подвергнуть ихъ сочиненія критикѣ (M. 446). Но изъ оставшихся намъ матеріаловъ не видно, чтобы Паскаль исполнилъ это свое намѣреніе. Изъ того же отрывка видно, что Паскаль намѣревался изложить отдѣлъ, заключающій въ себѣ „описаніе человѣка“, строго-методически, ясно и легко для читателя: ему не нравятся ни удручающе-скучныя по своей дробности дѣленія Шаррона въ его книгѣ „О мудрости“, ни отсутствіе правильной методы и произвольное перескакиваніе съ предмета на предметъ у Монтэня. Однако Паскаль и самъ не далъ подробнаго плана своего „описанія человѣка“; онъ ограничился только общими руководящими указаніями относительно тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ онъ былъ намѣренъ вести это описаніе. Показать двойственность этической природы человѣка, выражающуюся въ одинаково присущихъ ей и реальныхъ, но противорѣчивыхъ и противоположныхъ идеяхъ, стремленіяхъ и дѣйствіяхъ,—вотъ задача этой своеобразной этической психологіи, объединяющая всѣ отрывки этого отдѣла Паскалева изслѣдованія. Всѣ люди всегда и во всемъ, прямо или косвенно, стремятся къ счастію, благу; однако это обстоятельство не препятствуетъ тому, чтобы част-

ныя идеи и стремленія, въ которыхъ осуществляется эта цѣль, были не только не однородны, но и противорѣчивы и даже прямо противоположны другъ другу. Поэтому правильное и точное описаніе человѣческой природы не должно и не можетъ быть выражено въ какомъ-либо однородномъ сужденіи, но необходимо должно совмѣщать въ себѣ сужденія противорѣчивыя и противоположныя: всѣ эти сужденія, будутъ одинаково реальны и объективны: всѣ они будутъ отвѣчать дѣйствительнымъ сторонамъ человѣческаго существа (срн. М. 860 и др.). Надъ всѣми этими противорѣчіями и противоположностями возвышается общая и основная противоположность или противорѣчіе между назначеніемъ человѣка и его дѣйствительнымъ состояніемъ. Сужденія о человѣкѣ будутъ совершенно противоположны въ зависимости отъ того, съ какой изъ указанныхъ точекъ зрѣнія они будутъ высказываться. Человѣкъ въ своемъ идеалѣ, въ своемъ назначеніи совсѣмъ не то, что онъ есть въ дѣйствительности. Но въ этой основной противоположности заключается другая, болѣе частная, но не менѣе реальная и не менѣе важная по своему значенію. Именно, человѣческая дѣйствительность, разсматриваемая съ точки зрѣнія идеала, обнаруживаетъ въ себѣ двѣ стороны: въ нѣкоторыхъ случаяхъ она является простымъ „лишеніемъ“, „отсутствіемъ“ идеала, или недостаточной степенью его осуществленія; въ другихъ-же случаяхъ она представляется прямой и враждебной идеалу противоположностью. Примѣромъ для случаевъ перваго рода можетъ быть взято невѣдѣніе и ограниченное знаніе съ одной стороны и полное знаніе съ другой; примѣромъ для случаевъ второго рода можетъ служить знаніе съ одной стороны и ложь и обманъ съ другой. Невѣдѣніе или неполное знаніе и съ другой стороны ложь и обманъ стоятъ къ идеалу истины въ неодинаковыхъ отношеніяхъ. Невѣдѣніе есть только лишеніе или отсутствіе идеала, неполное знаніе есть уже извѣстная степень его осуществленія; но ложь, обманъ и нелюбовь къ истинѣ не только простое лишеніе, но въ тоже время и нѣчто положительное и враждебное идеалу истины. Такимъ образомъ, при общности и универсальности идеи блага, частныя идеи, стремленія и дѣйствія людей могутъ быть раздѣлены на три главныя неоднородныя группы, въ которыхъ находятъ свое отраженіе три стороны человѣческаго существа, именно 1) идеалы истиннаго человѣ-

ческаго назначенія, 2) ложныя или извращенныя человѣческія стремленія и идеи, 3) сплетеніе и взаимодѣйствіе тѣхъ и другихъ въ человѣческой дѣйствительности. Съ этой точкой зрѣнія на этическое состояніе людей Паскаль соединяетъ еще другую, стремящуюся констатировать и различить въ немъ величіе и ничтожество человѣка, и сообразно съ этимъ „описаніе человѣка“ у Паскаля должно было быть исполнено по слѣдующему плану:

1) Объ идеалахъ человѣческихъ, или о величіи человѣка.

2) О ничтожествѣ человѣка, гдѣ въ частности должно было говориться а) объ извращенныхъ стремленіяхъ и ложныхъ идеяхъ; в) о человѣческой дѣйствительности, какъ смѣшеніи и борьбѣ истинныхъ и ложныхъ стремленій и идей.

3) О нераздѣльной внутренней связи величія и ничтожества въ человѣкѣ.

---

1) Человѣкъ лелѣетъ въ своей душѣ возвышенные, величественные, даже божественные идеалы и мечты. „Мы горимъ желаніемъ достигнуть всеобъемлющаго и вполнѣ достовѣрнаго знанія, найти для него прочную опору, послѣднее твердое основаніе, чтобы построить на немъ башню, вздымающуюся до Безконечнаго“ (См. Disproportion de l'homme въ Pensées). Въ самой природѣ человѣка заложена способность къ познанію и любви (M. 147, 17). По природѣ своей онъ хочетъ вѣрить только тому, что истинно (De l'art de persuader, F. t. 1, p. 155), любить только достойное любви: истину (M. 15), красоту (см. Разсужд. о страстяхъ любви), истинное благо и счастіе и т. п. Глупость-же, заблужденіе, ложь, безобразіе, зло и несчастіе онъ ненавидитъ. И эта потребность ума—знать и воли—любить такъ сильна въ человѣкѣ, что „въ случаѣ недостатка истинныхъ предметовъ онъ привязывается къ ложнымъ“ (M. 688). Человѣкъ—существо сознательное, разумное, „мыслящее“; въ мысли заключается его достоинство, его величіе (M. 418 срн. 399). Отсюда и проистекаетъ чрезвычайное уваженіе къ человѣческому разуму. „Какими-бы человѣкъ ни обладалъ преимуществами на землѣ, онъ не чувствуетъ себя довольнымъ, если не занимаетъ столь-же предпочтительнаго положенія и въ разумѣ людей“ (F. t. II, p. 180). „Мы имѣемъ столь великую идею о человѣческой душѣ, что

не можемъ выносить презрѣнія или неуваженія къ ней со стороны другихъ, и все счастіе людей состоитъ въ этомъ уваженіи" (М. 212). Свои великія идеи человѣкъ хотѣлъ-бы воплотить не только въ себѣ, но и въ жизни общественной, во всемъ человѣчествѣ, даже во всей природѣ. Онъ не только стремится къ личному совершенству, но въ связи съ этимъ требуетъ проведенія принциповъ любви, справедливости и уваженія къ личности и въ общественныхъ отношеніяхъ. Человѣкъ выше природы, и именно въ мысли, стремящейся объять ее, заключается мое превосходство надъ нею, несмотря на то, что универсъ своимъ неизмѣримымъ пространствомъ объемлетъ и поглощаетъ меня какъ точку (М. 399). Человѣкъ заявляетъ притязанія на царственное господство надъ внѣшней природой и своимъ организмомъ въ частности, стремясь подчинить ихъ своей волѣ и превратить въ послушное орудіе для осуществленія разумныхъ цѣлей своего духа. Послѣдняя же цѣль, къ которой направляются всѣ усилія человѣка, заключается въ высшемъ благѣ, въ полномъ удовлетвореніи идеальныхъ стремленій ума, сердца и воли. Высшимъ благомъ человѣка можетъ быть только божественное существованіе, единеніе съ Богомъ. Блага земныя, тѣлесныя, ограниченныя предѣлами здѣшней жизни, не могутъ доставить человѣку полнаго удовлетворенія. Только вѣчное, пребывающее, универсальное, только то, что болѣе всего другого достойно любви, можетъ быть его истиннымъ благомъ. „Стремленіе человѣка къ благу, эту безконечную бездну, можетъ наполнить только безконечный и неизмѣнный объектъ, только Самъ Богъ" (М. 605, 5). „Человѣкъ созданъ для Бога". „Человѣческое сердце по природѣ любитъ Универсальное Существо". Исполненіе Его воли—возвышенный долгъ человѣка. Въ одномъ интересномъ отрывкѣ Паскаль различаетъ три степени человѣческаго величія: величіе внѣшнее, величіе интеллектуальное, величіе сердца (Н. XVII, 1). Есть люди, которые могутъ удивляться только внѣшнему, плотскому величію, какъ будто бы не существовало величія ума; другіе удивляются только величію ума, какъ будто-бы мудрость и любовь не обладали величіемъ еще болѣе высокимъ. Всѣ тѣла, твердь небесная, звѣзды, земля съ ея царствами, не стоятъ наименьшаго изъ умовъ, потомучто онъ познаетъ и это все и себя, а тѣла не познаютъ ничего. Всѣ тѣла и всѣ умы въ совокупности со всѣми ихъ произведенія-

ми не стоятъ малѣйшаго движенія любви: любовь относится къ порядку безконечно высшему. Изъ всѣхъ тѣлъ, взятыхъ вмѣстѣ, не смогли-бы извлечь какой-либо незначительной мысли: это невозможно: мысль принадлежитъ къ другому порядку. Изъ всѣхъ тѣлъ и умовъ не съумѣли-бы извлечь какого-либо движенія истинной любви, это невозможно; любовь принадлежитъ къ другому порядку, сверхъ-естественному. Внѣшнія очи видятъ величіе плотское, очи ума—величіе интеллектуальное, величіе любви зримо для очей сердца".

2, а. Но это только одна сторона человѣческаго существа. Дальнѣйшія наблюденія открываютъ въ немъ другую сторону, совершенно—противоположную первой, но не менѣе ея реальную. Описанныя выше идеи и стремленія являются обыкновенно для насъ нормами и образцами, по которымъ мы судимъ все другое въ насъ, осуждая то, что имъ противорѣчитъ, и оправдывая и одобряя то, что имъ соотвѣтствуетъ. Тѣ свойства и стремленія, о которыхъ сейчасъ будетъ рѣчь, напротивъ, обыкновенно осуждаются нашимъ нравственнымъ сознаніемъ и называются „злыми, дурными", хотя, на взглядъ Паскаля, они не менѣе природны и естественны для насъ, чѣмъ т. н. добрыя. Они представляютъ собою „злую природу" въ насъ (М. 4). Эта злая природа въ человѣкѣ ближе описывается у Паскаля слѣдующимъ образомъ. Наряду съ естественнымъ стремленіемъ къ Универсальному, равно всѣхъ объемлющему, всѣмъ въ одинаковой мѣрѣ доступному благу, человѣческому сердцу, думаетъ Паскаль, несомнѣнно присуще себялюбіе и отвращеніе къ Универсальному Существу (М. 11, ср. 844). По мнѣнію Паскаля, наблюденія надъ человѣческой жизнью показываютъ, что человѣкъ находится подъ властью удивительной иллюзіи, очень рѣдко, можетъ быть, ясно сознаваемой, но тѣмъ не менѣе господствующей надъ всѣмъ его существомъ. Паскаль имѣетъ въ данномъ случаѣ въ виду такъ называемое „самообожествленіе": по наблюденіямъ Паскаля, всякій человѣкъ въ силу нѣкоего мощнаго „инстинкта" (М. 24, 1) ставитъ себя центромъ и единственной цѣлью всего существующаго, разсматриваетъ все другое, какъ простое средство для себя, отрицая за нимъ всякое самостоятельное значеніе, „цѣнитъ себя и свое благо, продолжительность своего счастія и своей жизни выше всего остального міра" (М. 484 и др.), и такимъ образомъ, не взирая на свою немощь и несовершенство, дѣлаетъ себя

чѣмъ-то вродѣ Бога. Если эта иллюзія иногда и не получаетъ теоретическаго выраженія и обоснованія, то она является несомнѣнною силою, движущею чувствами и волей людей, и выражающеюся въ ихъ безграничномъ эгоизмѣ. И то обстоятельство, что эта иллюзія самообожествленія при всемъ своемъ противорѣчіи съ человѣческою дѣйствительностью, однако сохраняется, указываетъ „на какое то странное помраченіе“ нравственнаго самосознанія человѣка. Противная всякой истинѣ, всякой справедливости, она въ высшей степени гибельна для человѣка. Внушая человѣку ложное сознаніе, что онъ уже совершенъ, она разрушаетъ въ немъ силу идеальныхъ стремленій. Но этого мало: она стремится внести духовную смерть во все человѣчество, во всѣхъ тѣхъ, кого безграничный эгоизмъ превращаетъ въ простое средство для цѣлей эгоиста, и такимъ образомъ лишаетъ всякой возможности и права достигнуть существованія, достойнаго человѣка. И такъ какъ эта иллюзія имѣетъ власть надъ всѣми людьми, то отсюда очевидно, какой страшный размахъ получаетъ ея губительная сила во всемъ человѣческомъ родѣ: каждый грозитъ духовной гибелью всѣмъ и всѣ каждому (М. 14, 24, 484 и мн др.).

Эта иллюзія не есть простое „лишеніе“ или „недостатокъ“ совершенства; она есть реальная сила нашего существа, воплощающаяся въ цѣлый организмъ разнообразныхъ стремленій и дѣятельностей, враждебныхъ и противоположныхъ стремленіямъ и дѣятельностямъ истинно идеальнаго характера. Самообожествленіе и эгоизмъ это—источникъ всего зла въ человѣческой природѣ, жизни и дѣятельности (М 14, 1—2).

Паскаль собралъ массу фактовъ, характеризующихъ существо человѣка съ этой стороны. Къ сожалѣнію, въ нѣкоторыхъ случаяхъ внутренняя связь этихъ фактовъ съ иллюзіей самообожествленія не указана Паскалемъ, и не ясна сама по себѣ. Но не смотря на это, данная Паскалемъ характеристика силъ зла, присущихъ душѣ человѣка, во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ вниманія: нерѣдко она не только оригинальна, но тонка и проницательна.

Такъ какъ самообожествляющееся „я“ ставитъ себя выше всего другого, то истинныя цѣли человѣка—истина, добро, красота, истинное благо, теряютъ самоцѣнное значеніе и под-

чиняются „я“, являясь только средствомъ для его самоуслажденія. Такъ происходитъ извращеніе истинныхъ цѣлей духа и возникаютъ т. н. „конкуписценціи“ или эгоистическія похоти: похоть плоти—жажда безграничнаго чувственнаго самоуслажденія, похоть очей—жажда безграничнаго интеллектуальнаго самоуслажденія, „болѣзнь любопытства“, какъ называетъ ее Паскаль вслѣдъ за бл. Августиномъ, и гордость житейская—жажда безграничнаго самоуслажденія своей волей и мощью.

Въ своихъ „конкуписценціяхъ“ человѣкъ служитъ не великимъ идеямъ человѣческаго блага, а своему эгоистическому я (M. 297. M. 247. 80, 1—2. 623, 10 - 11 M. 211 H. II, 8. F. I, 208). Для человѣка становится важна не истина, а то наслажденіе собою, какое она доставляетъ ему, открывшему ее, и то чувство превосходства, какое онъ испытываетъ въ побѣдоносной борьбѣ за свое „единственно—истинное мнѣніе“. Вотъ почему процессъ исканія и борьбы мнѣній часто и поглощаетъ все вниманіе людей, самая же истина забывается и пренебрегается (M. 522). Сладка не истина, а сознаніе своей силы и превосходства, возбужденное борьбой и дающее возможность насладиться собой. Борьба кончилась—потухъ и интересъ къ истинѣ. Тоже самое замѣтно и во всѣхъ другихъ мнимо—возвышенныхъ человѣческихъ стремленіяхъ и дѣйствіяхъ: вездѣ цѣлью человѣка служитъ не сама вещь, не истина, а чувство самоуслажденія и гордости, какое можно въ этихъ случаяхъ испытать. Такъ „конкуписценція“ вноситъ заразу во всѣ уголки человѣческаго сердца. Повидимому, что можетъ быть благороднѣе состраданія къ несчастнымъ? „Однако и оно не противорѣчитъ конкуписценціи. Наоборотъ, вѣдь легко подобнымъ способомъ засвидѣтельствовать любвеобильность своего сердца, ничего не давая“ (M. 738). Уже и на этой ступени самосознанія цѣли и принципы человѣческихъ стремленій потерпѣли существенное измѣненіе, такъ какъ хотя великія идеи истины и добра и остаются, но онѣ уже теряютъ свое абсолютное значеніе, превращаются изъ самоцѣнныхъ силъ въ служебныя и перестаютъ быть самымъ достойнымъ предметомъ любви: человѣкъ уже относится къ нимъ болѣе или менѣе равнодушно. Однако, самообожествляющійся эгоизмъ въ силу внутренней необходимости не можетъ остановиться здѣсь и естественнымъ путемъ скоро приходитъ къ

прямому отрицанію этихъ идей и создаетъ въ себѣ соотвѣтствующія этому отрицанію чувствованія и стремленія: любовь къ этимъ идеямъ смѣняется уже не равнодушіемъ, а положительной ненавистью къ нимъ: изъ поборника этихъ идей человѣкъ превращается въ ихъ дѣятельнаго противника. Т. о., противоположность силъ добра и зла въ человѣкѣ раскрывается яснѣе. Главная причина этой эволюціи самообожествляющагося эгоизма заключается въ полномъ противорѣчіи его съ дѣйствительностью, какъ человѣческой такъ и міровой.

„Природа самолюбія и этого я человѣческаго, говоритъ (M. 975, 1—14) Паскаль, выражается въ томъ, что оно любитъ только себя, и принимаетъ въ уваженіе только себя. Однако, что оно будетъ дѣлать? Оно не можетъ помѣшать тому, чтобы предметъ его любви не былъ полонъ недостатковъ и жалкихъ бѣдствій: оно хочетъ быть великимъ, а видитъ себя малымъ; хочетъ быть счастливымъ, видитъ себя жалкимъ; хочетъ быть совершеннымъ и видитъ себя полнымъ несовершенствъ, хочетъ быть предметомъ любви и уваженія людей, и видитъ, что его недостатки заслуживаютъ только ихъ отвращеніе и презрѣніе. Это препятствіе, на которое оно наталкивается, создаетъ въ немъ самую несправедливую и самую преступную страсть, какую только можно себѣ вообразить: въ немъ зарождается смертельная ненависть къ истинѣ, являющейся упрекомъ для него и обличеніемъ его недостатковъ. Оно желало-бы уничтожить ее, но не имѣя силъ уничтожить ее въ ней самой, оно по мѣрѣ возможности разрушаетъ ее въ своемъ познаніи и въ познаніи другихъ, т. е. оно прилагаетъ всѣ заботы къ тому, чтобы скрыть свои недостатки и отъ другихъ и отъ самого себя, и не можетъ терпѣть, ни того, чтобы на нихъ указывали, ни даже того, чтобы ихъ видѣли. Въ сердцѣ, полномъ справедливости и правды, не могли-бы родиться подобныя чувствованія. Безъ сомнѣнія, быть полнымъ недостатковъ—есть зло; но гораздо большее зло—быть полнымъ ими и не желать признавать ихъ, потому что это значитъ прибавлять къ нимъ еще новое зло—произвольной иллюзіи. Мы не хотимъ, чтобы другіе насъ обманывали, мы не находимъ справедливыми ихъ желанія, чтобы мы уважали ихъ болѣе, чѣмъ они того заслуживаютъ: слѣдовательно, точно также несправедливы и нашъ обманъ и наши притязанія на ихъ уваженіе, превышающее наши

заслуги (M. 128). Que la presomption soit jointe à la misère, c'est une extrême injustice. Такимъ образомъ, когда люди только открываютъ несовершенства и пороки, которыми мы дѣйствительно страдаемъ, они, очевидно, не причиняютъ намъ никакой несправедливости, такъ какъ не они виновны въ нашихъ недостаткахъ; они даже дѣлаютъ намъ добро, потомучто помогаютъ освободиться отъ зла, — состоящаго въ невѣдѣніи этихъ несовершенствъ Мы не должны сердиться на то, что они знаютъ ихъ и презираютъ насъ, такъ какъ справедливо и то, чтобы знали насъ такими, каковы мы въ дѣйствительности, и чтобы презирали насъ, если мы презрѣнны. Но расположеніе нашего сердца — совершенно противоположное. Мы ненавидимъ истину и тѣхъ, кто говоритъ намъ ее, и любимъ, чтобы они обманывались къ нашей выгодѣ, и чтобы о насъ думали лучше, чѣмъ каковы мы на дѣлѣ (M. 975, 3—5). Существуютъ различныя степени этого отвращенія къ истинѣ, но можно сказать, что въ извѣстной мѣрѣ оно присуще всѣмъ, потомучто оно неотдѣлимо отъ себялюбія. Наблюденія надъ людскими отношеніями вполнѣ подтверждаютъ это предположеніе. Не трудно замѣтить, что съ нами обращаются такъ, какъ мы того желаемъ; такого-же обращенія съ ними требуютъ и отъ насъ; мы ненавидимъ истину, ее скрываютъ отъ насъ; мы желаемъ лести, намъ льстятъ; мы любимъ, чтобы насъ обманывали, и насъ обманываютъ". Это несчастіе, конечно, болѣе распространено въ знатной средѣ, но и низшіе круги не изъяты отъ него. Такъ жизнь человѣческая есть только постоянная иллюзія, только и дѣлаютъ, что другъ другу льстятъ и другъ друга обманываютъ. Никто въ нашемъ присутствіи не говоритъ о насъ такъ, какъ въ нашемъ отсутствіи. Единеніе людей основано только на этомъ взаимномъ обманѣ; какъ умепьшилось бы число друзей, еслибы каждый зналъ, что говоритъ о немъ его другъ за-глаза, хотя бы искренно и безпристрастно. Слѣдовательно, человѣкъ одно только лицемѣріе, ложь и притворство, и самъ въ себѣ и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ. Онъ не желаетъ ни самъ знать истину, ни чтобы знали ее другіе; не желаетъ ни говорить ее другимъ, ни самъ слышать ее отъ другихъ; и всѣ эти настроенія, столь далекія отъ справедливости и разума, имѣютъ естественный корень въ его сердцѣ. (M. 975, 9. 11. 13. 14. Срн. 24 и др.). И эта измѣна идеалу истины сказывается не

только тамъ, гдѣ дѣло касается непосредственно самого человѣка и его отношенія къ другимъ людямъ, но и во всей области познанія вообще: человѣкъ не только переряживается самъ, но сознательно или безсознательно подкрашиваетъ, переряживаетъ, искажаетъ и природу. Эта измѣна идеалу истины обнаруживается въ томъ вліяніи, какое эмоціонально-волевой факторъ имѣетъ даже въ той области, въ которой всѣми открыто признаются единственно закономѣрными права одного только разсудка. Всѣ признаютъ, что въ области, доступной для разума, нужно соглашаться только съ доказанными истинами, что долженъ каждый здѣсь вѣрить только тому, что знаетъ, и даже любить только то, о чемъ онъ знаетъ, что оно заслуживаетъ любви. Принимать что-либо за истину по какимъ нибудь другимъ, постороннимъ для разума соображеніямъ, считается низкимъ. И между тѣмъ, если присмотрѣться къ человѣческимъ истинамъ, то скоро можно замѣтить, что большая часть ихъ принята не по научнымъ основаніямъ, а по побужденіямъ нашихъ чувствъ и склонностей. Человѣкъ и здѣсь оказывается болѣе склоннымъ вѣрить не чистой истинѣ, а тому, что ему пріятно и желательно. (De l'art de persuader, первыя страницы). Въ параллель съ этими фактами можно поставить тѣ случаи, когда люди знаютъ истину, но однако держатся ея только въ той мѣрѣ, въ какой это отвѣчаетъ ихъ интересамъ: что сверхъ этого, то они или просто игнорируютъ, или оспариваютъ на совершенно недостаточныхъ основаніяхъ, напримѣръ, ссылаясь на то, что множество людей держатся другихъ взглядовъ (M. 51. 438. 557). Подобнаго рода заблужденія происходятъ отъ того, что человѣкъ не любитъ истины и служитъ лжи подъ вліяніемъ своихъ ложныхъ иллюзій и возбужденныхъ ими страстей (M. 557). Только такимъ путемъ можно объяснить возможность такъ называемыхъ „ложныхъ умовъ“ (M. 374), которыхъ бываетъ такъ много, равно какъ странные факты распространенія въ нѣкоторыя эпохи явно ложныхъ и противныхъ нравственности понятій, въ родѣ ученій Іезуитовъ (M. 946 срн. 707). Ибо „бываютъ времена, когда сознаніе истины особенно помрачается, и господствуетъ ложь, когда не только не любятъ истину, но и не умѣютъ познать ее“ (M. 437). Паденіе человѣка доходитъ до прямого презрѣнія къ истинѣ: человѣкъ иногда лжетъ безъ вся-

кой цѣли и нужды, лжетъ просто для того, чтобы лгать. „Поэтому, хотя бы люди и не были лично заинтересованы въ томъ, что они говорятъ, изъ этого нельзя еще съ рѣшительностью заключать, что они не лгутъ, потомучто есть люди, которые лгутъ просто для того, чтобы лгать“ (M. 440).

Въ области воли и добра происходитъ тоже извращеніе цѣлей и измѣненіе цѣнностей, что и въ области ума и истины. Уже въ самомъ актѣ эгоистическаго самообожествленія на мѣсто абсолютнаго по своему значенію для воли закона добра ставится эгоистическій произволъ (Nav. VI, 52), и вмѣстѣ съ тѣмъ универсальное благо замѣняется мечтой эгоистическаго самоуслажденія индивидуума въ земныхъ условіяхъ его существованія (M. 623, 10—11), безконечныя блага замѣняются конечными, низшими. Т. о., въ волѣ рядомъ съ принципомъ высшаго всеобщаго добра возникаетъ враждебный ему принципъ. Его власть надъ волей наглядно обнаруживается въ частыхъ случаяхъ борьбы долга со страстью. Когда насъ побуждаетъ къ чему нибудь наша страсть, мы забываемъ нашъ долгъ. Напр,, эта книга нравится, и ее читаютъ даже и тогда, когда слѣдовало-бы дѣлать что-нибудь другое. Но чтобы вспомнить объ этомъ другомъ, нужно только предложить себѣ какое-нибудь ненавистное дѣло, тогда извиняются тѣмъ, что есть другое дѣло, и такимъ образомъ вспоминаютъ о своемъ долгѣ“ (M. 266. Nav. XXV, 1; XXIV, 54, 55).

Такимъ образомъ, одно сознаніе долга, самоцѣннаго добра, часто не имѣетъ надъ волей власти. Самоуслажденіе цѣнится выше добра. Но оппозиція воли противъ идеи добра проявляется и въ болѣе рѣзкой и активной формѣ—злобы противъ добра (M. 981) и сознательнаго дѣланія зла. „Человѣческая воля полна злобы и заблужденія“ (M. 981). И „никогда не дѣлаютъ зло съ такимъ весельемъ и такъ полно, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда его дѣлаютъ сознательно!“ (par conscience. M. 135. Nav. XXIV, 43).

Качества злой воли полнѣе обнаруживаются въ области человѣческихъ отношеній, гдѣ происходитъ столкновеніе эгоистическихъ волей, благодаря коему яснѣе выступаютъ разнообразныя силы, движущія ими. Качества, проявляемыя эгоистической волей при столкновеніи съ другими волями, совершенно противоположны тѣмъ, въ которыхъ находитъ свое

выраженіе стремленіе человѣка къ своему истинному назначенію. Въ эгоистической волѣ мѣсто любви, справедливости, равенства, свободы и уваженія къ личности заступаютъ ненависть, несправедливость, презрѣніе, тираннія и насиліе,—всѣ эти злыя качества воли—простое слѣдствіе или проявленіе самообожествляющагося эгоизма. Такъ какъ эгоистическое я стремится поставить себя исключительной цѣлью и центромъ всего, то очевидно, что оно несправедливо по самому существу своему: оно есть сама неправда и источникъ всякой неправды. Такъ какъ эгоизмъ присущъ всѣмъ людямъ, то отсюда слѣдуетъ, что воля всѣхъ людей заражена несправедливостью (М. 207). Мы всѣ полны неправды. Неизбѣжнымъ результатомъ всеобщей несправедливости людей является всеобщая ненависть между ними, явная или скрытая. „Всѣ люди требуютъ того-же самаго (М. 24): поэтому всякое я—врагъ всѣмъ другимъ“, (М. 207) „всѣ люди естественно ненавидятъ другъ друга“ (М. 207. 294. 833).

На почвѣ эгоистической погони за благами жизни между людьми возникаетъ борьба. Ея исходъ рѣшаетъ только сила соперниковъ; такъ эгоизмъ вводитъ въ жизнь людей насиліе и тираннію (М. 294. 187. 192. Н. XXIV, 61), и въ общемъ результатѣ „конкуписценція и сила являются источникомъ дѣйствій всѣхъ людей: конкуписценція создаетъ произволъ, сила-рабство“. Стремленіе къ тиранніи проявляется во всѣхъ сферахъ жизни человѣка, внося съ собою необычайную путаницу въ людскія понятія и отношенія. Такъ, для внѣшней силы должно бы быть неприкосновеннымъ царство науки и совѣсти, потомучто внѣшней силѣ подвластны только внѣшнія дѣйствія людей. Между тѣмъ въ человѣчествѣ идетъ долгая и странная война, въ которой насиліе стремится подавить истину (12-е письмо къ провинц., кон.); грубая сила стремится подчинить себѣ и область науки (М. 192,1). Но тщетны эти усилія. Сила притязаетъ и на то, чтобы къ ней относились такъ-же, какъ и къ наукѣ,—вопреки справедливости, требующей, чтобы силы мы боялись, наукѣ-же свободно подчиняли свой умъ. Но не такъ-же-ли „ложны и тиранничны и слѣдующія разсужденія: я красивъ, слѣдовательно, меня должно бояться, я силенъ, слѣдовательно меня должно любить; онъ не имѣетъ силы, значитъ я его не буду уважать; у него плохія способности, значитъ я его не буду бояться?

Красота намъ пріятна и возбуждаетъ въ насъ любовь къ себѣ, и требовать любви къ красотѣ—справедливо,—а страха къ ней—несправедливо; отсюда видно, что тираннія обнаруживается не только въ томъ, что та или другая сила или способность переходитъ предѣлы своей области, но и въ томъ, что она (способность) прибѣгаетъ къ негоднымъ средствамъ, вынуждая признать ея значеніе (М. 192, 1—2).

Вообще „самообожествляющееся я служитъ причиной всякаго безпорядка", здѣсь-же въ частности источникъ борьбы между духомъ и плотью, между разумомъ и чувственностью: и въ этой борьбѣ замѣтно стремленіе различныхъ силъ человѣческаго существа тиранпизировать другъ друга. Наблюденіе представляетъ множество случаевъ, когда человѣкъ руководится въ своей дѣятельности не разумомъ, а страстями, хотя разумъ и составляетъ его существо (М. 567, 865), или когда человѣкъ хочетъ совершенно подавить въ себѣ страсти и сдѣлаться чистымъ духомъ, ангеломъ или божествомъ, хотя и тѣло составляетъ необходимую составную часть его существа.—Чтобы докончить эту характеристику злыхъ силъ человѣческой природы, нужно дополнить ее еще одной чертой, которая представляется Паскалю и признакомъ поврежденія человѣческой нравственной природы и вмѣстѣ результатомъ этого поврежденія: Паскаля поражаетъ въ людяхъ странная повышенная чувствительность къ ничтожнѣйшимъ вещамъ, и полная безчувственность къ вещамъ самымъ великимъ и важнымъ для нихъ (М. 182). Что можетъ быть важнѣе для человѣка—его самого, его истиннаго блага, принципа и цѣли его жизни и дѣятельности? И между тѣмъ, „въ какомъ-то странномъ ослѣпленіи человѣкъ живетъ, не изслѣдуя себя, не размышляя о цѣли и смыслѣ жизни, а вмѣсто всего этого думая о танцахъ, игрѣ на лютнѣ, пѣніи, стихахъ и т. п. (М. 17, 181). Онъ равнодушенъ къ подобнымъ вопросамъ, онъ не вѣритъ въ высокое и вѣчное назначеніе человѣка. Подобное состояніе есть „признакъ страннаго извращенія" природы (М. 182), это—что-то чудовищное и противоестественное въ разумномъ существѣ, это—какое-то сверхъестественное усыпленіе (М. 898, 12. 15.—17. 24. ст. 899 и др.).

2, б. Если идеальнымъ силамъ человѣческой природы противостоятъ силы, отклоняющія человѣка отъ стремленія къ предназначенной ему цѣли и увлекающія его въ противопо-

ложную отъ нея сторону, и если тѣ и другія силы принадлежатъ однако единой душѣ, то онѣ должны такъ или иначе совмѣстно проявляться въ человѣческой жизни и дѣятельности и въ человѣческомъ сознаніи,—человѣческая дѣйствительность необходимо должна представлять изъ себя смѣшеніе добра со зломъ, и ея противорѣчіе человѣческому идеалу должно быть двоякимъ: это не просто противорѣчіе несовершеннаго совершенному, неразвитаго—законченному, но и противорѣчіе зла добру. Человѣческая дѣйствительность есть равнодѣйствующая многихъ силъ: идеальныхъ стремленій, человѣческой ограниченности и противо-идеальныхъ стремленій. Всѣ эти элементы мы найдемъ въ каждой изъ сферъ человѣческой дѣйствительности.

Эта дѣйствительность рѣзко противорѣчитъ идеѣ высокаго назначенія человѣка Универсальные человѣческіе идеалы не находятъ въ ней осуществленія и остаются простыми абстрактными идеями. Хотя человѣкъ и стремится къ истинѣ, благу, счастію, но онъ ими не обладаетъ: въ дѣйствительности онъ полонъ невѣжества и заблужденій, онъ жалокъ и несчастенъ. „Свѣтъ истины едва мерцаетъ для него. А вмѣсто счастья въ немъ только одна жажда счастья, бездонная пропасть, которую онъ стремится наполнить чѣмъ-бы-то-ни было (М. 513. 858. 120. 215). Люди любятъ истину, ненавидятъ глупость, но они ошибаются въ примѣненіи этихъ понятій (М. 95): умъ и сердце, за недостаткомъ истинныхъ предметовъ, привязываются къ ложнымъ“.

Человѣкъ несомнѣнно великъ въ своихъ идеалахъ. Ихъ источникомъ является его разумное самосознаніе или мысль. „Слѣдовательно, все достоинство человѣка—въ его мысли. Мысль есть нѣчто удивительное и несравненное по своей природѣ“. И однако, дѣйствительность ея, дѣйствительное состояніе человѣческаго познанія достойны презрѣнія. „Чтобы подпасть презрѣнію, она (мысль) должна страдать странными недостатками, и она имѣетъ такіе, смѣшнѣе которыхъ ничего нѣтъ. Какъ велика она по своей природѣ! Какъ низка она въ своихъ недостаткахъ! Мысль! Но что такое мысль?! Какъ она глупа!“ (М. 491, 1—2). „Въ нѣкоторыхъ экстравагантныхъ взглядахъ человѣка трудно не видѣть признаковъ поврежденія его ума“. Сейчасъ мы не будемъ точно опредѣлять границы и права человѣческаго познанія. Это будетъ сдѣлано въ дру-

гомъ мѣстѣ, при изложеніи теоріи познанія. Здѣсь же нужно указать только то, что характеризуетъ дѣйствительное состояніе человѣческаго познанія въ противоположность безграничнымъ притязаніямъ его ума. Что-же говоритъ наблюденіе о силахъ ума и результатахъ его дѣятельности? Оно должно констатировать безспорный фактъ: эти силы и эти результаты стоятъ въ полномъ противорѣчіи съ притязаніями человѣка на всеобъемлющее и вполнѣ обоснованное познаніе истины. Такія притязанія должны имѣть за собою безконечную силу познанія. Между тѣмъ дѣйствительныя силы человѣческаго ума во всѣхъ отношеніяхъ ограниченны.

Вслѣдствіе этого вполнѣ естественно, его гордыя притязанія въ концѣ концовъ необходимо выражаются въ болѣе или менѣе поверхностномъ многознаніи: понемногу обо всемъ, если ни о чемъ нельзя знать всего (M. 126); умъ вступаетъ въ компромиссъ самъ съ собою и вмѣсто дѣйствительно—всеобъемлющаго знанія довольствуется суррогатомъ его. Стоитъ бросить бѣглый взглядъ на дѣятельность ума, и тотчасъ будетъ видно, какъ слабъ, немощенъ и зависимъ этотъ гордый умъ, мечтающій повелѣвать всѣмъ міромъ. Ничтожнѣйшій пустякъ можетъ или прервать или затруднить его дѣятельность. „Чтобы прервать его мысль, не требуется грома пушекъ, нуженъ только шумъ флюгера или болта. Не удивляйтесь, что онъ сейчасъ дурно судитъ: муха жужжитъ около его ушей: этого достаточно, чтобы сдѣлать его неспособнымъ подать хорошій совѣтъ.“ Слабость познавательныхъ силъ человѣка сказывается и въ т. н. ошибкахъ его чувствъ и разсудка. Заблуждаются и разумъ и чувства, и другъ друга вводятъ въ заблужденіе. Самые пріемы познанія рѣдко бываютъ безукоризненны. „Обычай, извѣстные привычные взгляды составляютъ наши самыя сильныя и наиболѣе пользующіяся довѣріемъ доказывательства. А когда привыкнутъ пользоваться недостаточными основаніями, какъ напримѣръ въ изслѣдованіи природы (напр. явленій пустоты), то уже не хотятъ болѣе принимать и правильныхъ, когда послѣднія кто-либо открываетъ“. Но и помимо привычки и традиціи (M. 434. 164. F. t. II, 55), множество другихъ обстоятельствъ какъ физическаго, такъ и психическаго характера, легко вводятъ умъ въ заблужденіе: таковы прелести новизны, личный интересъ, чувства ненависти и любви, разсѣянность, слишкомъ юный

или, наоборотъ, слишкомъ дряхлый возрастъ и т. п. Но особенно важную роль въ человѣческихъ заблужденіяхъ играетъ воображеніе: оно населяетъ умъ множествомъ чисто иллюзорныхъ познаній. „Это обманчивая часть въ человѣкѣ, мать заблужденія и ошибокъ, тѣмъ болѣе лукавая, что она не бываетъ такою всегда, потомучто она была-бы непогрѣшимымъ правиломъ истины, еслибы она была непогрѣшимымъ правиломъ лжи. Она заставляетъ разумъ вѣрить, сомнѣваться, отрицать; она прекращаетъ дѣятельность чувствъ, она вызываетъ ее, она имѣетъ своихъ глупцовъ и мудрецовъ, и ничто не причиняетъ намъ такой досады, какъ видѣть, что она далеко иначе, чѣмъ разумъ, удовлетворяетъ своихъ гостей. Воображеніе располагаетъ всѣмъ: оно создаетъ красоту, справедливость, счастье, а это—все въ мірѣ. Множество фактовъ свидѣтельствуетъ о чрезвычайной власти воображенія надъ разумомъ. Самый великій философъ въ мірѣ, стоя на достаточно широкой и прочной доскѣ, перекинутой надъ пропастью, не совладѣетъ съ своимъ воображеніемъ, хотя разумъ и убѣждаетъ его въ полной безопасности положенія. Многіе даже не могутъ представить себя въ подобномъ положеніи безъ того, чтобы не поблѣднѣть и не покрыться потомъ. Кто не знаетъ, что видъ крысы, кошки, тресъ раздавленнаго угля срываютъ разумъ съ петель? Таковы дѣйствія этой обманчивой способности, которая какъ будто и дана намъ для того, чтобы вводить насъ въ заблужденіе.“ Но можетъ быть еще чаще, чѣмъ воображенію, разумъ подчиняется внушеніямъ сердца и желаній, что часто бываетъ даже и въ сферѣ спеціально-разсудочнаго познанія, гдѣ по общему признанію разуму должна принадлежать верховная и исключительная власть: здѣсь нужно вѣрить только тому, что доказано, между тѣмъ люди обыкновенно вѣрятъ тому, что имъ пріятно и желательно (De l'art de persuader, Faug. p. 155—156).—Такими пессимистическими чертами характеризуетъ Паскаль дѣятельность человѣческаго ума, въ томъ видѣ, какъ она наблюдается въ дѣйствительности. Умъ человѣческій и самъ по себѣ ограниченъ, слабъ, зависимъ, способенъ заблуждаться и кромѣ того легко впадаетъ въ ошибки подъ вліяніемъ разнообразныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ причинъ, такъ что въ человѣкѣ нѣтъ ни одной способности, которая всегда и неизмѣнно показывала бы ему одну истину, напротивъ, всѣ его познавательныя способности могутъ ввo-

дить его въ заблужденіе (см. Faug. t. II, p. 47 сл.: Des puissances trompeuses).

При такихъ условіяхъ общая картина результатовъ человѣческой умственной дѣятельности далеко не можетъ быть радостной.

Разсмотрѣніе этихъ результатовъ съ наглядностью обнаруживаетъ прежде всего тотъ фактъ, что субстанціальная истина, полная и совершенная истина, еще не постигнута и не находится во власти человѣка; то, что здѣсь есть и называется истиной, есть истина относительная, неполная и недостаточная; въ ней есть и знаніе, и невѣдѣніе, и заблужденіе. „Все здѣсь истинно отчасти, и отчасти ложно. Истина субстанціальная не такова: она вся чиста и вся истинна; это смѣшеніе ее безчеститъ и уничтожаетъ. Ничто (здѣсь) не истинно чисто и такимъ образомъ ничто не истинно въ смыслѣ чисто-истиннаго. Скажутъ, что истинно то, что убійство дурно; да, потомучто мы знаемъ дурное и ложное. Но на что можно указать какъ на добро? Скажутъ, что цѣломудріе есть добро! Я утверждаю, что нѣтъ, потомучто съ нимъ перестали-бы существовать человѣческій родъ; бракъ? Нѣтъ; воздержаніе выше его; не убивать? нѣтъ, иначе безпорядки были-бы ужасны, и злодѣи убили-бы всѣхъ добрыхъ: убивать? Нѣтъ, потомучто убійство разрушаетъ природу. Мы обладаемъ истиною и благомъ только частичными и смѣшанными со зломъ и заблужденіемъ“ (M. 592). „Я провелъ долгую часть своей жизни, вѣря, что существуетъ справедливость, и я въ этомъ не обманывался; но я ошибался, думая, что наша справедливость по существу своему справедлива, и что я имѣю средства познать ее и судить о ней. Я столько разъ замѣчалъ въ себѣ недостатокъ праваго суда, что наконецъ я впалъ въ недовѣріе къ себѣ, а потомъ и къ другимъ. Я увидѣлъ, что всѣ страны и люди мѣняются, и такимъ образомъ послѣ многихъ перемѣнъ въ своихъ сужденіяхъ объ истинной справедливости я позналъ, что наша природа—только непрерывное измѣненіе..“ (M. 283).

Такимъ образомъ съ относительнымъ характеромъ человѣческой истины тѣсно связанъ фактъ разнообразія, противорѣчія и измѣнчивости человѣческихъ взглядовъ. Этотъ фактъ былъ-бы невозможенъ и немыслимъ при обладаніи совершенной истиной, наоборотъ онъ совершенно неизбѣженъ, если че-

ловѣческое познаніе не свободно не только отъ односторонности, но и отъ ошибочности и лжи. Разсмотрѣніе человѣческихъ познаній съ указанной точки зрѣнія приводитъ къ тому выводу, что ни по одному важному вопросу не достигнуто общепринятаго рѣшенія, и чѣмъ важнѣе вопросъ, тѣмъ болѣе разнорѣчивы отвѣты на него. Таковы, напр., вопросы о душѣ, ея сущности и происхожденіи, о матеріи, о справедливости, о высшемъ благѣ и т. п. По вопросу о томъ, что такое благо, высказано двѣсти восемьдесятъ восемь мнѣній (М. 887. 194. 610. 605, 7. 193 и др.). „Каждый въ самой идеѣ своей о благѣ имѣетъ свои фантазіи, противныя его собственному благу“ (М. 610). Не менѣе разнообразны мнѣнія о справедливости и правѣ, вообще о добрѣ и злѣ въ человѣческихъ отношеніяхъ. Еслибы человѣкъ позналъ справедливость, то вездѣ, и въ жизни, и въ законодательствѣ всѣхъ народовъ царствовала бы единая и постоянная истинная справедливость. Въ дѣйствительности-же всякая страна, всякая мѣстность въ странѣ имѣетъ свои особые взгляды на то, что хорошо и что дурно, законно и незаконно. Меридіанъ, гора, рѣка или вѣкъ опредѣляютъ истину. Нѣтъ ни одного правила, имѣющаго универсальное значеніе и принимаемаго всѣми. Хороша истина, если она истина по сю сторону рѣки и ложь по другую, если она сегодня истина, а завтра—ложь! Что можетъ быть пріятнѣе того, что кто-нибудь можетъ убить меня за то, что я нахожусь на этомъ берегу, а онъ—на томъ, и его князь въ ссорѣ съ моимъ!! И что только не возведено въ достоинство добродѣтельныхъ поступковъ! Кража, кровосмѣшеніе, убійство дѣтей и родителей,—все нашло здѣсь свое мѣсто.“ Эта путаница въ нравахъ и обычаяхъ людей и является причиной противорѣчій во взглядахъ на сущность справедливости: одинъ сущность ея полагаетъ въ авторитетѣ законодателя, другой—въ выгодѣ правителя, третій видитъ въ справедливости просто существующій обычай и т. д.

Впрочемъ, не нужно думать, что въ этомъ измѣнчивомъ и противорѣчивомъ конгломератѣ взглядовъ и мнѣній—только одна ложь или индивидуальныя субъективныя мнѣнія: нѣкоторыя изъ нихъ, конечно, истинны: нужно только умѣть открыть ту точку зрѣнія, съ которой видна ихъ правильность; всѣ хорошія правила уже извѣстны міру и ошибаются только

въ ихъ примѣненіи (H. VI, 1). Среди разнообразія мнѣній безспорно встрѣчаются и такія, которыя имѣютъ или точнѣе должны имѣть значеніе естественныхъ принциповъ, „ибо естественные законы и универсальныя понятія существуютъ". Но что они вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣмъ извѣстны, и всѣми признаются въ ихъ универсальномъ значеніи, фактически это, конечно, невѣрно (M. 193, 4. 5. 7): „капризъ людей, столь разнообразный все оразнообразилъ", такъ что нѣтъ ни одного положенія, которое было бы дѣйствительно универсально, какъ это видно хотя бы на примѣрѣ разнообразія понятій о благѣ. Точно также можетъ случиться, что въ этой смѣси мнѣній и взглядовъ встрѣчаются и истинныя доказательства, но уже въ силу самаго ихъ положенія среди полуистинъ и прямыхъ ошибокъ они возбуждаютъ сомнѣніе, к самое существованіе ихъ представляется недостовѣрнымъ (M. 284). Однимъ словомъ, общее впечатлѣніе, производимое картиною результатовъ человѣческаго познанія, весьма печально: несомнѣнно, человѣкъ не обладаетъ совершенной истиной, т. е. чистой, полной и совершенно обоснованной; онъ знаетъ очень мало, со всѣхъ сторонъ его окружаетъ мракъ, или невѣдѣнія, или заблужденія, и свѣтъ истины едва мерцаетъ для него. Такимъ образомъ его стремленіе къ познанію остается неудовлетвореннымъ (См. Préface E. Perier, l. c.).

Немощь человѣческая въ познаніи истины находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ фактѣ, что существовали и существуютъ пирронисты, считавшіе возможнымъ и нужнымъ во всемъ сомнѣваться. Несостоятельный какъ философская система,— что будетъ показано въ своемъ мѣстѣ,—пирронизмъ однако истиненъ въ томъ смыслѣ, что онъ правильно подмѣтилъ фактически обнаружившуюся немощь человѣческаго ума. Но эта немощь еще яснѣе выражается въ фактѣ существованія рѣшительныхъ догматистовъ, которые не сознаютъ ея (M. 241). Въ жизни людей всего удивительнѣе то, что никто не удивляется своей слабости. Дѣйствуютъ серьезно, и каждый слѣдуетъ занимаемому имъ положенію не потому, что такова мода, но какъ будтобы каждый достовѣрно знаетъ, что разумно и справедливо. Каждый часъ люди замѣчаютъ, какъ они обманываются, но по какой-то скромности полагаютъ, что въ ошибкахъ виноваты они сами, а не то искусство, облада-

ніемъ котораго они постоянно хвастаются. Большое количество столь догматически настроенныхъ умовъ—хорошая мишень для стрѣлъ пирронизма и ясное доказательство того, что человѣкъ способенъ къ самымъ экстравагантнымъ мнѣніямъ, потомучто способенъ-же онъ думать, что его состояніе—не состояніе естественной и неизбѣжной слабости, а наоборотъ—природной мудрости (М. 228, 1—3. Срн. 496. 497).

Въ силу неразрывной связи области познанія съ другими сферами человѣческой жизни можно предвидѣть, что не только идея совершеннаго познанія, но и другія великія идеи человѣчества не находятъ своего осуществленія. Въ жизни нѣтъ ничего важнѣе выбора рода дѣятельности. Однако люди размышляютъ обыкновенно только о средствахъ, а не о цѣли жизни, и выборомъ рода дѣятельности распоряжается не разумъ, а случай. Случай, обычай, воображеніе, сила правятъ міромъ. Съ дѣтства слышатъ, какъ хвалятъ одни занятія и ремесла и презираютъ другія, и сообразно съ этимъ выбираютъ. Природа создала насъ только людьми. Обычай создаетъ людей извѣстнаго положенія и дѣятельности. Онъ населяетъ цѣлыя мѣстности—однѣ каменьщиками, другія солдатами, третьи плотниками, и т. д. Безъ сомнѣнія, природа не такъ однообразна, это однообразіе дѣло обычая, насилующаго природу (М. 15, 1—2; 164 и др.). Каждый хочетъ поступать хорошо, и каждый въ сущности слѣдуетъ нравамъ своей страны или мѣстности; „слѣдовать нравамъ своей страны“—вотъ наиболѣе общее правило этико-соціальныхъ отношеній; слѣдовательно, и здѣсь мы видимъ ту-же власть обычая (М. 193 и др.). Борьба идеальныхъ и реальныхъ силъ въ области соціальныхъ отношеній выступаетъ съ особенной ясностью. Эти отношенія суть результатъ этой борьбы и даютъ ясно различать въ себѣ взаимодѣйствіе борющихся силъ. Только съ этой точки зрѣнія соціальныя и политическія отношенія людей представляются разумно обоснованными. Съ точки-же зрѣнія исключительно идеалистической или исключительно реалистической они представляются непонятными Всѣ существовавшія и существующія формы соціальныхъ и политическихъ отношеній суть закрѣпленные обычаемъ результаты борьбы человѣческихъ эгоизмовъ, но осложненные вліяніемъ также и факторовъ идеальнаго характера: любви къ добру, истинѣ и справедливости. Эгоистическія

потребности и сила,—орудіе ихъ осуществленія,—„являясь источникомъ всѣхъ дѣйствій людей“, вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ естественной основой для всѣхъ формъ соціальныхъ и политическихъ отношеній. Всѣ соціальныя преимущества добыты силой. Съ этой точки зрѣнія всякое право есть право сильнаго. Идея справедливости требуетъ равенства благъ и правъ. Узурпація сильнаго создаетъ право собственности. „Это-мое мѣсто на солнцѣ; это моя собака, моя игрушка, говорятъ дѣти; слабый у нихъ уступаетъ сильному: вотъ примѣръ происхожденія правъ собственности.“ Такъ-же произошли классовыя и политическія преимущества. „Всѣ желаютъ господствовать. Но это невозможно: господствовать могутъ только нѣкоторые; слѣдовательно, нельзя избѣжать различія въ правахъ, и того, чтобы одни пользовались большимъ уваженіемъ, другіе меньшимъ. Итакъ, вообразимъ, что мы наблюдаемъ, какъ образуются эти преимущества. „Несомнѣнно, люди будутъ биться до тѣхъ поръ, пока самая сильная партія не подавитъ слабѣйшую и изъ нея не образуется господствующая сторона. Но разъ этотъ исходъ опредѣлился, тогда господа, не желая продолжать войны, распоряжаются силой, имѣющейся въ ихъ рукахъ, по своему усмотрѣнію и подобный образъ дѣйствій закрѣпляютъ приказаніемъ; одни предоставляютъ эту силу народному собранію, другіе—наслѣдованію по рожденію. Т. о., нити, связывающіе однихъ людей уваженіемъ къ другимъ, суть нити силы, необходимости. Когда созданный такимъ путемъ порядокъ существуетъ болѣе или менѣе продолжительное время, онъ получаетъ еще силу обычая, традиціи. Здѣсь начинаетъ играть свою роль воображеніе, благодаря которому сила удерживается въ рукахъ извѣстной части населенія, въ рукахъ знати, какъ во Франціи, или въ рукахъ простого народа, какъ въ Швейцаріи (M. 548. Nav. VI, 62 и др.). Такимъ образомъ, сила и воображеніе правятъ всѣмъ міромъ; сила—тираннъ міра, воображеніе—царь его, потомучто власть, основанная, на воображеніи, мягка, лишена принудительнаго характера, и люди уже добровольно подчиняются ей (M. 697. 385). Такая роль воображенія давно и хорошо понята людьми, имѣющими власть или добивающимися ея. Эти лица поняли тайну и ловко пользуются сю въ своихъ цѣляхъ. Красныя мантіи

должностныхъ лицъ, отдѣланныя мѣхомъ, палаты, въ которыхъ они засѣдаютъ, среди торжественной обстановки, все это разсчитано на воображеніе простыхъ смертныхъ, на возбужденіе въ нихъ чувствъ особеннаго уваженія къ магистратамъ, къ ихъ власти. Средство вполнѣ достигаетъ цѣли. Стоитъ только увидѣть адвоката въ его сутанѣ и головномъ уборѣ, чтобы сейчасъ же получить самое выгодное мнѣніе о его способностяхъ. Еще примѣръ. Вотъ идетъ мнѣ навстрѣчу человѣкъ, одѣтый въ полупарчу, сопровождаемый семью или восемью лакеями. О, эта свита и нарядъ далеко для него не безполезны. По этимъ аттрибутамъ я сразу вижу, что я долженъ быть съ нимъ почтителенъ: онъ сильнѣе меня. Эта одежда, эти лакейскія руки—его сила. Если я его не буду привѣтствовать, онъ прикажетъ лакеямъ отстегать меня. Кромѣ того и нарядъ его показываетъ, что большое число рукъ работаетъ на него. А чѣмъ больше имѣешь рукъ, тѣмъ больше имѣешь силы, и быть нарядным значитъ показать свою силу." (М. 494. 501.). Всѣмъ извѣстно, какое импонирующее вліяніе на толпу производитъ та помпезная и грозная обстановка, которою окружаютъ себя короли: многочисленная свита, стража въ блестящемъ вооруженіи, барабаны, трубы и т. п. Она внушаетъ не только уваженіе, но и страхъ предъ мощью правителей. Благодаря привычкѣ эти чувства сливаются съ представленіемъ о королѣ. Вслѣдствіе этого происходитъ то, что когда короля встрѣчаютъ уже одного, безъ свиты, на его лицѣ всетаки видятъ „отпечатокъ божественнаго достоинства" (М. 229 и др.). Т. о., самое великое и важное положеніе въ мірѣ, положеніе короля, въ весьма значительной мѣрѣ основано на глупости и слабости народа, и это основаніе самое твердое, потомучто нѣтъ ничего вѣрнѣе умственной слабости народа (М. 223), и то, что основано на здравомъ разумѣ, обосновано хуже.

Т. о., въ основѣ соціально-политическаго строя лежатъ эгоизмъ и сила однихъ, невѣжество, глупость и безсиліе другихъ. Поэому было-бы тщетно искать какой-то мистической истины и справедливости въ тѣхъ законахъ и обычаяхъ, которыми регулируются взаимныя отношенія господствующей и подчиненной стороны (М. 193). Предъ судомъ чистаго разума въ соціально политическихъ отношеніяхъ людей нѣтъ ничего „справедливаго самого по себѣ", „все въ нихъ колеблется вмѣстѣ съ временемъ, „мода создаетъ нашу справедли-

вость“ (М. 204.). Говоря строго, то, что здѣсь называется справедливостью, есть въ дѣйствительности только „установленное“ „существующій обычай“: это—опредѣленіе наиболѣе общее и наиболѣе отвѣчающее историческимъ фактамъ. Поэтому и повиноваться законамъ слѣдуетъ только потому, что они—законы, что они приняты и установлены. Если же кто нибудь будетъ искать въ нихъ разума и справедливости, онъ не найдетъ въ нихъ этого; и кто вздумаетъ возвести законъ къ его принципу, тотъ уничтожитъ законъ; кто повинуется законамъ потому, что они—справедливы, тотъ повинуется выдуманной имъ самимъ справедливости: законъ есть законъ, и болѣе ничто. Кто захочетъ изслѣдовать мотивы его, тотъ найдетъ ихъ столь слабыми и легковѣсными, что будетъ удивляться, какимъ образомъ подобный законъ могъ пользоваться такимъ великимъ уваженіемъ. Поэтому, все искусство ниспроверженія государственнаго строя заключается въ потрясеніи установленныхъ обычаевъ, путемъ изслѣдованія ихъ источниковъ, имѣющаго цѣлью показать, что законамъ недостаетъ авторитетности и справедливости. Слѣдовательно, кто хочетъ сохранить существующій строй, тотъ долженъ полагать силу закона только въ самомъ законѣ и на этомъ единственномъ основаніи требовать его исполненія; что касается мотивовъ закона, то ихъ нужно или скрыть отъ народа, или обмануть народъ, выставивъ для закона какіе-нибудь другіе мотивы, потомучто какъ только народъ замѣтитъ неразумность и несправедливость закона, онъ начинаетъ возставать противъ него и не желаетъ болѣе ему подчиняться (М. 193, 8—11. 197. 202).

Такова политика, требуемая самыми основами существующаго соціально-государственнаго строя: эгоизмомъ и силой господъ, и слабостью подчиненныхъ, требующихъ справедливости. Но уже изъ этой политики ясно, что и факторы идеальнаго характера: идеи истины и справедливости, всетаки не остаются безъ вліянія на соціально-политическія отношенія людей. Всѣ люди стремятся къ господству, отношенія ихъ опредѣляются взаимною ненавистью и борьбой силъ, они подчиняются силѣ,—такова подлинная соціальная дѣйствительность; однако-же, оказывается, что въ то-же время люди желаютъ и справедливости, и добра и хотятъ подчиняться только одной истинѣ и справедливости. Вотъ почему народу и опасно говорить, что законы его страны неразумны и несправедливы;

онъ повинуется имъ только потому, что вѣритъ въ ихъ разумность и справедливость, онъ тотчасъ возстаетъ противъ нихъ, какъ только они покажутся ему противными истинѣ и правдѣ, и начинаетъ требовать замѣны ихъ новыми. Однако, Паскаль отмѣчаетъ, что въ томъ же направленіи дѣйствуетъ и сознаніе слишкомъ ощутительныхъ невыгодъ и вреда соціальной вражды и борьбы; поэтому и подъ вліяніемъ эгоистическихъ интересовъ формы общественныхъ отношеній должны смягчаться и дѣлаться болѣе гуманными.

Такимъ образомъ, столкновеніе и взаимодѣйствіе эгоистическихъ мотивовъ съ идеальными въ общественной жизни несомнѣнны: они порождаютъ многія и важныя явленія ея. И самая исторія человѣчества обязана своимъ существованіемъ именно этому взаимодѣйствію. Такъ какъ всякій человѣкъ—необходимо эгоистиченъ и стремится къ господству надъ другими, и возникающая отсюда борьба между людьми можетъ быть разрѣшена только путемъ захвата власти болѣе сильнымъ, то отсюда слѣдуетъ, что вездѣ и всегда неизбѣжно будетъ существовать власть силы, власть ея—постоянна и непрерывна. Люди всегда будутъ раздѣляться на имѣющихъ власть и подданныхъ, подчиненныхъ. Однако формы власти и ея отношеній къ подданнымъ не могутъ представлять изъ себя чего-либо неизмѣннаго, напротивъ, онѣ необходимо подлежатъ историческому процессу, потомучто онѣ—нѣчто случайное, результатъ обстоятельствъ, существовавшихъ въ извѣстное время и въ данномъ мѣстѣ, онѣ—обычай, и слѣдовательно, созданіе не чистаго разума, а воображенія. Когда обстоятельства измѣняются и надъ человѣкомъ теряютъ власть этотъ обычай и это воображеніе, наступаетъ необходимость измѣненія соціальныхъ и государственныхъ формъ (M. 407). Конечно, опять явится и здѣсь власть, слѣдовательно, будутъ и подданные. Но народъ будетъ подчиняться новымъ законамъ только потому, что будетъ считать ихъ разумными и справедливыми (139, 10. 197 и др.). Очевидно, что въ исторіи постоянно заключается компромиссъ между силой, обладающей дѣйствительной властью, и справедливостью, власть которой единственно желанна. „Слѣдовать тому, что справедливо, требуетъ справедливость; слѣдовать болѣе сильному заставляетъ необходимость. Справедливость безъ силы немощна, сила безъ справедливости—тираннична. Справедливость

безъ силы противорѣчива, потомучто она допускаетъ существованіе злодѣевъ; сила безъ справедливости—подлежитъ осужденію. Слѣдовательно, нужно соединить силу и справедливость, и для этого сдѣлать такъ, чтобы то, что справедливо, обладало силою, а то, что сильно, было бы справедливо". Эта задача—реализаціи идеи справедливости и нравственнаго одухотворенія силы—однако не могла удасться въ силу немощи человѣческаго разума и воли. „Справедливость подлежитъ спору, сила легко признается и безъ споровъ; сила вступала въ споръ съ справедливостью, и утверждала, что справедливость не справедлива, а справедлива она,—сила; такимъ образомъ, будучи не въ состояніи сдѣлать справедливость сильною, и объявили, что то, что имѣетъ силу, справедливо (M. 385. 404. 411.). Такъ какъ въ исторіи человѣческихъ отношеній никогда не осуществляется истина и справедливость, а всегда только переплетающійся компромиссъ ихъ съ обычаемъ, воображеніемъ и силой, то въ зависимости отъ этого, взаимныя отношенія людей въ процессѣ ихъ естественной исторіи никогда не бываютъ чисто идеальными и не опредѣляются исключительно духомъ одной любви. Въ этихъ отношеніяхъ всегда будетъ играть выдающуюся роль власть, опирающаяся на силу, всегда будетъ стоять за ними и ненависть, болѣе или менѣе скрытая. Правда, „люди, насколько могли, уже воспользовались самими эгоистическими стремленіями (конкуписценціей) для того, чтобы заставить ихъ служить общественному благу (M. 833); они основали на нихъ удивительныя правила общественнаго благочинія и справедливости (M. 828); но этой надстройкой дѣйствительная основа человѣческихъ отношеній—эгоизмъ и ненависть,—только прикрыта, а не уничтожена; и вмѣсто истинной любви данъ только обманчивый призракъ ея (M. 833. 294). Ненависть остается неистребимой, какъ неистребимъ нашъ эгоизмъ, съ которымъ мы родимся; я—всегда ненавистно. Въ одномъ отрывкѣ, имѣющемъ діалогическую форму, Паскаль такъ разъясняетъ эту мысль. „Вы (Митонъ) скрываете свое я, но этимъ Вы его не устраняете; слѣдовательно, вы всегда ненавистны.—Нисколько; мы поступаемъ такъ, что люди не имѣютъ повода ненавидѣть насъ: мы предупредительны ко всѣмъ.—Это вѣрно, если мы ненавидимъ въ я только то неудовольствіе, какое оно намъ причиняетъ: но если мы ненавидимъ

его потому, что оно несправедливо, что оно желаетъ сдѣлать себя центромъ всего, мы будемъ ненавидѣть его всегда. Однимъ словомъ, я имѣетъ два качества: оно несправедливо въ себѣ, насколько оно дѣлаетъ себя центромъ всего; оно несносно для другихъ, насколько оно желаетъ поработить ихъ; потому что всякое я есть врагъ и хотѣло-бы быть тираномъ надъ всѣми другими. Вы устраняете его несносность, но не его несправедливость; и такимъ образомъ вы не дѣлаете его достойнымъ любви для тѣхъ, кто ненавидитъ несправедливость. Вы дѣлаете его любезнымъ только для несправедливыхъ, которые не находятъ болѣе въ немъ своего врага и, такимъ образомъ, Вы остаетесь несправедливымъ и можете нравиться только несправедливымъ“ (M. 207).

Такимъ образомъ, немощь и заблужденія разума, слабость и злоба воли съ точки зрѣнія Паскаля являются такими условіями соціальнаго существованія, съ которыми всегда и во всемъ нужно считаться. Нѣкоторые важные факты соціальной жизни находятъ себѣ объясненіе и даже оправданіе въ вліяніи на ея складъ выше указанныхъ немощей человѣческаго существа. „Неразумнѣйшія вещи въ мірѣ дѣлаются самыми разумными, благодаря безпорядку, царящему въ человѣческой природѣ. Что можетъ быть неразумнѣе того, что въ правители государства выбираютъ перваго сына королевы? Для управленія судномъ не выбираютъ того изъ пассажировъ, кто благороднѣе по происхожденію: такой законъ былъ-бы несправедливъ и смѣшонъ. Однако, такъ какъ люди неразумны и несправедливы, то и этотъ законъ дѣлается справедливымъ и разумнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, кого-же избрать царемъ? Самаго доблестнаго и способнаго? Но тогда вотъ намъ и поводъ къ борьбѣ: каждый претендуетъ быть самымъ добродѣтельнымъ и самымъ способнымъ. Итакъ будетъ лучше всего, если мы свяжемъ право на царствованіе съ чѣмъ-нибудь неоспоримымъ. Это сынъ царя? Это для всѣхъ ясно и не подлежитъ спору. Пусть-же будетъ онъ царемъ: иначе намъ грозитъ самое великое зло,—гражданская война (M. 974 ср. 234). И вообще, „хорошо дѣлаютъ, что людей отличаютъ болѣе по внѣшнимъ, чѣмъ по внутреннимъ качествамъ. Кто изъ насъ двоихъ долженъ уступить мѣсто другому и признать его превосходство? Менѣе способный? Но я столь же спосо-

бенъ, какъ и онъ: слѣдовательно, между нами неизбѣжна борьба. Но вотъ онъ имѣетъ четырехъ лакеевъ, а я только одного: это видно, и стоитъ только сосчитать, слѣдовательно, уступить долженъ я, и съ моей стороны было-бы глупо это оспаривать. Вотъ такимъ путемъ мы и въ мирѣ, а это самое великое благо“ (M. 984 ср. 21[illegible]). Наконецъ, еще два факта. „Почему слѣдуютъ большинству? Потому-ли, что оно болѣе разумно? Нѣтъ, мнѣніе большинства—мнѣніе менѣе способныхъ; но большинство—нѣчто очевидное, и обладаетъ силой заставить повиноваться себѣ (M. 385). Почему слѣдуютъ древнимъ законамъ и древнимъ взглядамъ? Потому-ли, что они—самые здравые? Нѣтъ, но потому, что они—единственны, и, слѣд., уничтожаютъ самый корень нашихъ разногласій“ (M. 711).—Итакъ, ясно, что идеи добра и справедливости остаются неосуществленными, и причина этого кроется въ противорѣчивыхъ свойствахъ человѣческой природы; соціально-политическая жизнь человѣчества ясно отражаетъ въ себѣ эти противорѣчія.

Паскаль только кратко отмѣчаетъ противорѣчіе между великой мечтой человѣка сдѣлаться царемъ природы и его дѣйствительнымъ положеніемъ. Человѣкъ далеко еще не владыка природы. Онъ не добился даже простой независимости отъ нея (M. 230). Не видимъ-ли мы, какъ иногда ничтожный случай играетъ человѣческимъ существованіемъ и даже распоряжается судьбами человѣчества? „Кто захочетъ вполнѣ познать суету человѣческую, тотъ пусть только разсмотритъ причины и дѣйствія любви. Причина ея—„что-то такое, я не знаю что“, а дѣйствія—ужасны. Это „я не знаю что“, какъ оно ни незначительно, движетъ всей землей, князьями, арміями, цѣлымъ міромъ. Если-бы носъ Клеопатры былъ короче, политическая карта земли измѣнила бы весь свой видъ“ (M. 862). Столь-же властенъ случай и въ сферѣ теоретической дѣятельности человѣка. „Случай даетъ мысли, случай отнимаетъ ихъ. Нѣтъ искусства ни хранить, ни пріобрѣтать ихъ. Вотъ убѣжавшая мысль: я хотѣлъ записать ее, а вмѣсто того записываю, что она убѣжала отъ меня“ (M. 351). Ничтожный случайный шумъ, жужжанье комара, стукъ болта могутъ привести въ смятеніе нашъ гордый, „независимый“ умъ, и прекратить или направить по ложному пути его дѣя-

тельность. Во многихъ случаяхъ человѣкъ является презрѣннымъ рабомъ природы. Униженіе его доходитъ до религіознаго преклоненія предъ природой и ея явленіями, до подчиненія звѣрямъ, до обожанія ихъ (M. 49. 477). Не имѣетъ успѣха стремленіе человѣка къ господству и надъ своимъ организмомъ: напротивъ онъ часто рабски служитъ своимъ животнымъ страстямъ. „Желаніе независимости, зависимость, нужда", вотъ краткое, но мѣткое „описаніе человѣка" въ его отношеніи къ природѣ (M. 230).—Суета и ничтожество человѣка,— вотъ тотъ печальный выводъ, какой Паскаль дѣлаетъ изъ вышеуказанныхъ фактовъ. Эти суета и ничтожество особенно ярко отражаются въ одномъ явленіи человѣческой жизни, часто принимающемъ смѣшныя формы,—именно тщеславіи человѣка (M. 238. 672). Наше тщеславіе показываетъ, что „мы не довольствуемся тою жизнью, какую имѣемъ въ себѣ и въ нашемъ собственномъ существѣ: мы хотимъ жить въ представленіи другихъ (dans l' idée) нѣкоторой воображаемой жизнью, и для этого мы, не переставая, трудимся надъ украшеніемъ и охраненіемъ этого воображаемаго бытія и пренебрегаемъ истиннымъ. И если мы обладаемъ или спокойствіемъ, или благородствомъ, или вѣрностью, мы настойчиво стараемся сдѣлать это извѣстнымъ, чтобы связать эти доблести съ этимъ воображаемымъ существомъ, мы даже оторвали бы ихъ отъ себя, чтобы прибавить ихъ туда, мы охотно стали-бы трусами, чтобы пріобрѣсть репутацію храбрецовъ. Великій признакъ ничтожества нашего собственнаго существа—не быть довольнымъ имъ однимъ безъ другого (безъ воображаемаго существованія, въ представленіи другихъ) и часто отказываться отъ перваго ради второго. Ибо кто не умеръ-бы, чтобы сохранить свою честь, тотъ опозорилъ-бы себя" (M. 611).

Если теперь бросить взглядъ назадъ, на данный выше обзоръ человѣческихъ идей и человѣческой дѣйствительности, то нельзя не придти къ мысли, что человѣчество должно быть глубоко несчастно. Съ одной стороны его высшія стремленія остаются неосуществленными; съ другой оно сознаетъ существованіе въ себѣ силъ, враждебныхъ благороднымъ идеямъ, и тѣмъ не менѣе оказывающихъ большое вліяніе на его жизнь и дѣятельность,—все это, взятое вмѣстѣ, должно порождать въ людяхъ чувство глубочайшей неудовлетворенности.

Эту сторону жизни людей Паскаль наблюдалъ съ особеннымъ вниманіемъ, онъ собралъ много фактовъ, освѣщающихъ вопросъ о человѣческомъ несчастіи съ различныхъ сторонъ

Здѣсь опять повторяется въ жизни людей противорѣчіе между идеей и дѣйствительностью. Уже изъ предыдущаго ясно, что человѣкъ, безспорно, не обладаетъ истиннымъ и пребывающимъ благомъ, идея блага все еще только—мечта. Болѣе того, человѣкъ и самъ не обладаетъ пребывающимъ бытіемъ, хотя оно и является необходимымъ условіемъ для достиженія человѣческаго назначенія—обладанія вѣчнымъ благомъ: человѣкъ смертенъ! По этимъ причинамъ онъ обладаетъ благами только временно и случайно: какъ-бы они ни были дороги и цѣнны для него, они исчезнутъ, онъ долженъ ихъ въ концѣ концовъ лишиться. „А какъ ужасно чувствовать, что исчезаетъ всё дорогое, чѣмъ обладаешь“! (М. 492). Но и этого мало: человѣкъ часто даже не вѣритъ ни въ свое безсмертіе, ни въ вѣчныя истинныя блага, ему предназначенныя. Между тѣмъ безъ этой вѣры въ высокое вѣчное назначеніе истинное счастіе для человѣка немыслимо и невозможно (М. 898 Н. IX, 1 р. 138).

Удивительно-ли, послѣ этого, что наблюденіе надъ жизнью людей обнаруживаетъ признаки, совершенно противоположные счастливому состоянію?

„Пусть каждый изслѣдуетъ свои мысли. Онъ найдетъ, что всѣ онѣ заняты прошедшимъ и будущимъ. Мы почти не думаемъ о настоящемъ, а если думаемъ, то только для того, чтобы его указаніями воспользоваться для будущаго. Настоящее никогда не бываетъ нашей цѣлью: прошедшее и настоящее наши средства; только будущее—наша цѣль. Такимъ образомъ, мы никогда не живемъ, а только надѣемся жить, и всегда приготовляясь быть счастливымъ, мы неизбѣжно таковыми никогда не бываемъ (М. 42, 3. Faug. II, 43, Hav. III. 5). Мы скрываемъ отъ себя настоящее и гонимся за будущимъ потому, что настоящее обыкновенно бываетъ мучительно для насъ; если-же оно пріятно для насъ, то мы вынуждены съ сожалѣніемъ смотрѣть, какъ оно убѣгаетъ отъ насъ; мы пытаемся поддержать его будущимъ, но увы! мы не можемъ быть увѣрены въ томъ, что доживемъ до того времени, мы думаемъ распоряжаться вещами, надъ которыми мы не

властны (М. 42, 1—2). Самыя удовольствія наши рѣдко бываютъ свободными отъ противоположныхъ имъ примѣсей. „Мы такъ несчастны, что получая удовольствіе, не можемъ не досадовать, если оно плохо удается. А это можетъ случиться отъ тысячи вещей, и случается постоянно. Кто нашелъ бы секретъ наслаждаться благомъ, не досадуя на противоположное зло, тотъ былъ бы на твердой почвѣ. Въ дѣйствительности же мы въ постоянномъ движеніи между удовольствіемъ и неудовольствіемъ“ (М. 189). Удовольствіе есть нѣчто въ высшей степени субъективное, измѣнчивое, непостоянное. Оно есть реакція души на внѣшнее возбужденіе, вещи же обладаютъ различными качествами, а душа—различными наклонностями, измѣняющимися подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ. Вслѣдствіе этого то, что прежде доставляло удовольствіе, потомъ или не даетъ его, или даже причиняетъ неудовольствіе. Одна и та же вещь можетъ вызвать и радостный смѣхъ и горькія слезы (М. 191. Срн. De l' art de persuad. Faug. t.1, p. 160). Громадное число удовольствій—ничтожны и ложны, и даютъ чисто призрачное удовлетвореніе. „Вещи, которыя болѣе всего держатъ насъ около себя, какъ бы для того, чтобы скрыть незначительность блага, доставляемаго ими, часто почти ничто; это ничтожество наше воображеніе превращаетъ въ гору; другой поворотъ воображенія,—и мы безъ труда открываемъ обманъ„ (М. 356). Но это не приноситъ людямъ пользы, такъ какъ они не догадываются, что нѣтъ возможности удовлетворить всѣ безчисленныя, измѣнчивыя и часто призрачныя ошибочныя желанія воли, что единственное средство достигнуть ея удовлетворенія - это отказаться отъ ихъ исполненія (М. 893). Кто подчиняется всѣмъ прихотямъ своихъ желаній, тотъ никогда не въ состояніи будетъ быть довольнымъ; кто откажется отъ нихъ, тотъ не можетъ быть недовольнымъ (М. 893); жизнь людей обыкновенно течетъ по первому руслу. „Чувство ложности настоящихъ удовольствій и невѣдѣніе суетности удовольствій будущихъ вызываютъ непрерывную погоню за новыми и новыми удовольствіями“ (М. 195). „Такъ какъ природа всегда и во всѣхъ положеніяхъ дѣлаетъ насъ несчастными, то наши желанія рисуютъ намъ нѣкоторое счастливое состояніе, соединяя съ настоящимъ нашимъ состояніемъ воображаемыя удовольствія будущаго; достигая этихъ

удовольствій, мы не становимся однако счастливыми; въ насъ уже явились другія желанія, отвѣчающія новому состоянію" (М. 755; 978). Такъ человѣкъ смѣняетъ одинъ миражъ желаній другимъ, не имѣя возможности ни въ одномъ изъ нихъ найти удовлетворенія, всегда оставаясь несчастнымъ. Вся жизнь человѣческая — суета: еще Екклезіастъ, счастливѣйшій изъ людей, позналъ суетность удовольствій, а Іовъ—реальность золъ" (М. 215). „Кто не видитъ суеты міра, тотъ суетенъ самъ. И кто-же ея не видитъ, исключая тѣхъ, которые цѣликомъ уходятъ въ житейскій шумъ и развлеченія и мысль о будущемъ? Но отнимите ихъ развлеченія, и вы увидите, что они сохнутъ отъ скуки: они тогда инстинктивно чувствуютъ свое ничтожество, свое глубокое несчастье: ибо, если мы тотчасъ-же погружаемся въ невыносимую тоску, какъ только остаемся безъ развлеченій, наединѣ съ собою, не значитъ ли это, что мы несчастны?" (М. 47). Окидывая проницательнымъ взоромъ жизнь людей, Паскаль находитъ, что вся она проникнута желаніемъ избавиться отъ грызущаго ихъ постояннаго внутренняго безпокойства и тоски, чувства глубокаго недовольства своимъ состояніемъ, слѣдовательно, вся она свидѣтельствуетъ о несчастіи людей. „Для человѣка нѣтъ ничего нестерпимѣе полнаго покоя, безъ страстей, безъ дѣла, безъ развлеченій, безъ занятій; онъ тогда чувствуетъ свое ничтожество, свою заброшенность, недостаточность, зависимость, немощь, свою пустоту. Тотчасъ же изъ глубины его души появятся тоска, и мракъ, печаль, грусть, досада, отчаяніе (М. 121. Н. XXV. 26). Отсюда въ большинствѣ случаевъ безсознательное, а иногда и сознательное стремленіе—не оставаться наединѣ съ самимъ собой, чтобы не думать о человѣческой судьбѣ, стремленіе забыться и развлечься. Съ этой точки зрѣнія вся жизнь людей, съ ея важными и неважными дѣлами и забавами есть развлеченіе, въ широкомъ смыслѣ этого слова (М. 935). Жизнь всякаго человѣка есть кровавая драма. Сколько-бы кто ни жилъ, и какъ бы ни жилъ, развязка всегда одна и та-же: глухой стукъ кома земли о крышку гроба. Никто изъ людей не въ силахъ предотвратить этой развязки.

И вотъ всякій инстинктивно старается помѣшать себѣ постоянно видѣть ту пропасть, къ которой онъ неизбѣжно приближается. Для этого онъ ставитъ между нею и собою

какой-либо предметъ и сосредоточиваетъ на немъ все свое вниманіе. Это часто даетъ ему возможность болѣе или менѣе беззаботно идти къ своему страшному концу (M. 65—65). Всё въ жизни человѣческой играетъ или можетъ играть роль этого предмета, всё можетъ послужить наркотическимъ средствомъ, усыпляющимъ сознаніе грозной дѣйствительности: наука, искусство, государственная дѣятельность и пр., съ такимъ же успѣхомъ, какъ и игра въ карты, и всякія вообще игры и развлеченія. „Съ самаго дѣтства обременяютъ людей заботами о ихъ чести, благѣ, друзьяхъ, и о благѣ и чести ихъ друзей. Ихъ заваливаютъ дѣлами, обученіемъ языкамъ и наукамъ, имъ внушаютъ, что они не могутъ быть счастливы, если здоровье, честь и имѣніе ихъ самихъ и ихъ друзей будутъ въ плохомъ состояніи, и что недостатокъ какой либо одной только изъ упомянутыхъ вещей сдѣлаетъ ихъ несчастными. Такимъ образомъ, имъ даютъ дѣла, на нихъ налагаютъ обязанности, заставляющія ихъ суетиться съ самаго разсвѣта. Вотъ, скажете вы, странный способъ дѣлать людей счастливыми! Есть-ли болѣе вѣрный способъ сдѣлать ихъ несчастными?! Какъ? Есть-ли лучшій способъ? Стоитъ только лишить ихъ всѣхъ ихъ заботъ, потому что тогда они увидятъ себя, они будутъ думать о томъ, что они такое, откуда и куда идутъ, и увидятъ свое жалкое ничтожество и несчастіе. Такимъ образомъ, никогда нельзя сказать, что ихъ занимаютъ дѣлами или развлекаютъ слишкомъ много: остаться безъ дѣла и безъ развлеченій еще опаснѣе (Hav. art. IV). Такова истинная причина той постоянной безпокойной суетливой дѣятельности, въ которой люди проводятъ свою жизнь (M. 978). Въ томъ-же чувствѣ несчастія коренится и потребность людей и въ забавахъ и развлеченіяхъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ несчастны всѣ, то никто не можетъ быть свободенъ отъ нужды въ развлеченіяхъ, помогающихъ намъ забыться и не думать о себѣ. Какое положеніе можетъ быть счастливѣе и прекраснѣе положенія короля? Всѣ блага міра къ его услугамъ. И однако самое главное счастіе королей въ томъ, что они постоянно окружены толпой, которая только тѣмъ и занята, чтобы ихъ развлекать, доставлять имъ всевозможныя удовольствія и мѣшать имъ думать о себѣ. Какъ только король будетъ предоставленъ самому себѣ, онъ необходимо будетъ думать объ угрожающихъ ему замыслахъ, о-

могущихъ случиться возмущеніяхъ, и, наконецъ, о неизбѣжныхъ смерти и болѣзняхъ, и вотъ предъ вами уже несчастный человѣкъ, болѣе несчастный, чѣмъ малѣйшій изъ его подданныхъ, имѣющихъ возможность развлекаться и играть. Всѣ такъ или иначе развлекаются, каждый по своему вкусу и умѣнью. Но сущность всѣхъ развлеченій—одинакова. Не нужно думать, что предметъ развлеченія непремѣнно долженъ быть мнѣ чрезвычайно полезенъ: это обстоятельство второстепенное. Самое главное—то, чтобы предметъ развлеченія могъ захватить меня всего, и помочь мнѣ забыть о себѣ и о всемъ для меня непріятномъ. Вотъ отецъ, потерявшій сына, и обыкновенно заваленный хлопотами и дѣлами; теперь онъ бѣшено мчится по полю на конѣ: онъ преслѣдуетъ зайца. Не заяцъ ему въ этомъ случаѣ нуженъ: если ему подарить зайца, то этотъ предметъ не доставитъ ему никакого особеннаго удовольствія. Но бѣшеная погоня за звѣркомъ захватываетъ его всего, до самозабвенія, въ этомъ и заключается все наслажденіе, доставляемое охотою. Но все-таки нужно, чтобы и самый предметъ забавы имѣлъ значеніе для насъ и могъ возбуждать насъ. Вотъ человѣкъ, который проводитъ жизнь безъ скуки, играя каждый день по маленькой. Давайте ему каждое утро столько, сколько онъ выигрываетъ, подъ условіемъ, чтобы онъ не игралъ: вы сдѣлаете его несчастнымъ. Можетъ быть скажутъ, что онъ ищетъ забавы, а не выигрыша. Однако заставьте его играть въ пустую, онъ не будетъ заинтересованъ, и за игрою будетъ скучать. Слѣдовательно, онъ ищетъ не простой забавы: вялая и безстрастная забава его не удовлетворяетъ. Ему нужны волненія и борьба съ препятствіями, нужно возбужденіе желаній, страха, гнѣва и т. п.

Чувство несчастія не позволяетъ человѣку оставаться наединѣ съ собою и гонитъ его къ развлеченіямъ; развлеченія—это очевидное доказательство несчастія человѣка: „если-бы наше состояніе было истинно-счастливое, то намъ не нужно было-бы, чтобы быть счастливыми, не думать о немъ и развлекаться (М. 665); напротивъ, тогда человѣкъ былъ-бы тѣмъ счастливѣе, чѣмъ менѣе развлекался“ (М. 886). Но и развлеченія не дѣлаютъ его счастливымъ, они приходятъ отвнѣ, слѣдовательно, зависятъ не отъ насъ, а отъ множества случайностей, возмущающихъ ихъ и причиняющихъ неизбѣжныя огорченія (М. 886); и главное, они въ концѣ концовъ надо-

ѣдаютъ, вызываютъ пресыщеніе, скуку, тоску, и такимъ образомъ, сами опять возвращаютъ человѣка къ его несчастью. Такъ человѣкъ не находитъ счастья ни въ себѣ, ни во внѣ. Въ этомъ круговоротѣ и проходитъ вся человѣческая жизнь Всѣ ищутъ счастія и всѣ жалуются на несчастіе. Человѣчество имѣетъ уже долгій опытъ. Но онъ ничему не учитъ насъ, потомучто онъ никогда не бываетъ абсолютно тождественнымъ, и каждый падѣется, что ему удастся то, что не удалось другимъ. Такъ отъ несчастья къ несчастью опытъ ведетъ насъ къ смерти, которою все и оканчивается (F. II, 121—122). Вмѣсто дѣйствительнаго счастья мы видимъ въ человѣкѣ только жажду счастья и безсиліе утолить ее, вмѣсто счастья мы находимъ въ немъ только отпечатокъ его, черту совершенно пустую, которую человѣкъ безуспѣшно пытается наполнить всѣмъ, что его окружаетъ“ (F. ib.).

3. Итакъ, человѣкъ ничтоженъ, низокъ. жалокъ, несчастенъ. Однако его ничтожество заключаетъ въ себѣ нѣчто необычайное: на немъ видѣнъ отблескъ величія. Въ его ничтожествѣ мы находимъ и черты величія. Величіе человѣка проявляется уже въ самомъ фактѣ сознанія человѣкомъ своего ничтожества и своего жалкаго состоянія. Если человѣкъ сознаетъ себя жалкимъ, то, слѣдовательно, онъ дѣйствительно жалокъ. Но видѣть свое жалкое состояніе—значитъ уже возвыситься надъ нимъ, значитъ быть великимъ (M. 400). Въ этомъ разумномъ самосознаніи, или въ мысли заключается особенность человѣка, безъ него человѣкъ непостижимъ -не есть человѣкъ; лишенный мысли, онъ есть дерево или камень или звѣрь (M. 469). Жалкимъ можетъ быть только существо, одаренное чувствомъ и самосознаніемъ. Вотъ почему дерево не сознаетъ себя жалкимъ (M. 400); и разрушенный домъ не жалокъ; жалокъ только человѣкъ (M. 907).

Теперь, такъ какъ величіе и жалкое состояніе человѣка коренятся въ его самосознаніи, самосознаніе же составляетъ самую сущность человѣка, то отсюда очевидно, что все великое въ человѣкѣ доказываетъ его ничтожество, и все ничтожное и жалкое—его величіе (M. 387, 381 и др.). Всѣ великія и цѣнныя идеи, присущія намъ, мы и сознаемъ, какъ такія, но сознавая ихъ величіе, мы въ то-же время видимъ, что наше дѣйствительное состояніе противорѣчитъ имъ, и есть состояніе ничтожества; сознавая присущіе намъ идеалы, мы

ими невольно освѣщаемъ нашу наличную дѣйствительность и при свѣтѣ ихъ не можемъ не видѣть ея несовершенства, ея несоотвѣтствія имъ. И, наоборотъ, мы можемъ сознавать свое ничтожество и свое жалкое состояніе только тогда и только потому, что сознаемъ присущіе намъ идеалы, дающіе возможность цѣнить и судить по нимъ нашу дѣйствительность, такъ что самымъ актомъ сознанія своего жалкаго состоянія мы указываемъ на сознаніе присущихъ намъ идеаловъ, возвышающихся надъ дѣйствительностью. Такимъ образомъ, сознаніе величія и сознаніе ничтожества нераздѣльны и неистребимы. „Среди всѣхъ бѣдъ и золъ, обрушивающихся на человѣка, и готовыхъ задушить его, онъ все-таки, хотя и смутно, сознаетъ въ себѣ нѣчто, возвышающее его, и это сознаніе никакими усиліями не можетъ быть совершенно подавлено (M. 120. H. II, 4. Faug II. 81).

Итакъ, „всё жалкое въ человѣкѣ доказываетъ его величіе; это жалкое состояніе великаго владыки, короля, лишеннаго владѣній (M. 622). Слѣдовательно, рабство чувственности доказываетъ величіе человѣка предъ животнымъ міромъ и своей животной природой, ибо разумъ считаетъ это рабство позоромъ и униженіемъ для человѣка, и „то, что составляетъ природу въ животныхъ, мы называемъ жалкимъ и низкимъ въ людяхъ“ (M. 381 и др.). Физическое безсиліе и ничтожество предъ внѣшней природой будитъ въ человѣкѣ сознаніе высшей цѣнности его разумной сущности сравнительно со слѣпой матеріей. Человѣкъ—ничто предъ физической вселенной, онъ — „только слабый тростникъ, но — тростникъ мыслящій. Не нужно вооружаться цѣлому универсу, чтобы раздавить его: для этого достаточно небольшого количества пару или капли воды. Но когда вселенная сокрушаетъ его, человѣкъ все-таки бываетъ выше того, что убиваетъ его, потомучто онъ знаетъ, что онъ умираетъ, а вселенная ничего не знаетъ о томъ преимуществѣ, какое она имѣетъ надъ нимъ (M. 174). Въ отношеніи пространственномъ универсъ объемлетъ меня и поглощаетъ въ себѣ, какъ ничтожную точку; но мыслію я объемлю его; слѣдовательно, не въ пространствѣ, а въ уставѣ своего разума я долженъ искать свое достоинство“ (M. 399).

„Величайшая низость человѣка это исканіе славы, но оно-же служитъ и самымъ великимъ признакомъ его превосходства; какими-бы благами ни обладалъ человѣкъ на землѣ,

онъ не удовлетворенъ, если не пользуется уваженіемъ людей; онъ считаетъ человѣческій разумъ столь великимъ, что какими бы преимуществами онъ ни обладалъ, онъ не чувствуетъ себя довольнымъ, если не занимаетъ столь-же выдающагося мѣста и въ разумѣ человѣка. Это самое прекрасное мѣсто въ мірѣ; ничто не можетъ отвратить человѣка отъ желанія занять его: здѣсь обнаруживается самая неизгладимая черта человѣческаго сердца. И тѣ, кто наиболѣе презираютъ людей и равняютъ ихъ со звѣрями, также хотятъ, чтобы имъ удивлялись и вѣрили, и такимъ образомъ, противорѣчатъ сами себѣ, питая подобныя чувства (M. 927, 1—5). Точно также мотивы человѣческой (соціальной) дѣятельности (les raisons des effets) заключаютъ въ себѣ признаки величія человѣка: человѣкъ дѣйствуетъ по эгоистическимъ побужденіямъ, но онъ старается заставить свой эгоизмъ служить общественному благу, и такимъ образомъ, извлекаетъ изъ безпорядочности своей „конкуписценціи прекрасный порядокъ“ (A. 675 срн. 833. 828). И тоскливая скука, это грызущее душу чувство недовольства, есть съ одной стороны очень ощутительное для человѣка зло и признакъ его жалкаго состоянія, съ другой—она есть благо для человѣка и признакъ его величія, потомучто недовольство рождается въ человѣкѣ отъ того, что онъ обладаетъ идеей высшаго счастія, которой дѣйствительность не отвѣчаетъ (M. 979). Наконецъ, ни въ чемъ, можетъ быть, не сказывается такъ ярко и рѣзко это сплетеніе въ человѣческой природѣ величія и ничтожества, какъ въ противоположностяхъ человѣческаго самочувствія и самооцѣнки. Съ одной стороны наблюденіе обнаруживаетъ въ человѣкѣ безмѣрную гордость, перевѣшивающую всѣ его бѣдствія и обращающую ихъ въ средство самовосхваленія (M. 934); съ другой стороны можно наблюдать и противоположные факты, когда человѣкъ презираетъ свое бытіе, умираетъ за ничто, ненавидитъ свое бытіе (M. 761). „Эта раздвоенность въ человѣкѣ столь наглядна, что нѣкоторые пришли къ мысли, что у насъ двѣ души: имъ казалось, что субъектъ съ природой простой не способенъ къ столь рѣзкимъ и внезапнымъ переходамъ отъ безмѣрной надменности къ ужасному унынію сердца“ (M. 122).

II. Критика разнообразныхъ попытокъ рѣшенія проблемы блага.

На изложенномъ „описаніи человѣка“ опирается все дальнѣйшее изслѣдованіе проблемы блага у Паскаля. Прежде всего онъ сдѣлалъ изъ этого описанія нѣсколько важныхъ отрицательныхъ выводовъ: взявъ его за исходный пунктъ, онъ получилъ возможность легко устранить нѣкоторыя рѣшенія проблемы блага, одни—на томъ основаніи, что это—рѣшенія чисто мнимыя, въ дѣйствительности только обходящія проблему, но ничуть не затрогивающія ея, другія на томъ основаніи, что они стоятъ въ противорѣчіи съ указаніями той самой природы, благо которой они берутся открыть и сдѣлать доступнымъ для людей.

Среди этихъ попытокъ на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить такъ называемыя „развлеченія“, которыя являются средствомъ не столько рѣшенія проблемы, сколько вмѣстѣ съ тѣмъ и уклоненія отъ нея. „Не взирая на свои жалкія бѣдствія, человѣкъ хочетъ быть счастливымъ, и только счастливымъ, и не можетъ не желать этого. Но какъ за это взяться? По надлежащему нужно бы сдѣлать себя безсмертнымъ (обладателемъ вѣчныхъ благъ), но безсильный въ этомъ, онъ принялъ намѣреніе помѣшать себѣ думать о всѣмъ этомъ“ (M. 311); для этого онъ старается превратить свою жизнь въ непрерывное развлеченіе, и въ этомъ самозабвеніи найти счастье (H. XXV, 20. M. 98). Но независимо отъ того, что, какъ было указано, это средство, не всегда въ нашей власти, и что оно можетъ быть дѣйствительнымъ только на нѣкоторое время, а не на всю жизнь,—если-бы развлеченія и достигали своей цѣли—навсегда отвлечь мысли человѣка отъ его несчастія,—то отъ этого только яснѣе было-бы ихъ гибельное безсмысліе: вѣдь они ничего не измѣняютъ въ несчастной судьбѣ человѣка, и, слѣдовательно, тѣмъ вѣрнѣе ведутъ его къ гибели, чѣмъ удачнѣе скрываютъ отъ его взоровъ ту пропасть, къ которой онъ приближается. Къ тому-же и власть развлеченій не имѣетъ надъ всѣми людьми одинаковой силы: не всѣ въ состояніи помѣшать себѣ думать о томъ, что такъ близко ихъ касается, и что возбуждаетъ ихъ мучительныя недоумѣнія; напротивъ, они будутъ думать тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе будутъ стараться помѣшать имъ въ этомъ (H. XXV, 20. M. 98). „Намъ бываетъ пріятно успокоиться въ обществѣ себѣ подобныхъ. Но жалкіе и немощные подобно намъ, они не помогутъ

намъ. Умираютъ-одни! Слѣдовательно, и поступать нужно такъ, какъ будто-бы мы были на свѣтѣ одни. Станутъ-ли тогда строить гордые дома и пр.? Не станутъ-ли безъ колебаній искать истину?“ (М. 179).

Итакъ, будемъ искать её! Представимъ себѣ человѣка въ томъ видѣ, какъ онъ выше описанъ, и посмотримъ, какимъ путемъ могъ-бы онъ идти къ рѣшенію проблемы блага, и въ чемъ заключались-бы эти рѣшенія?

Если благо есть состояніе полнаго и всесторонняго удовлетворенія, то не можетъ-ли человѣкъ достигнуть этого состоянія путемъ удовлетворенія всѣхъ своихъ стремленій и потребностей? Вотъ самая простая попытка раздѣлаться съ проблемой, попытка, имѣющая своихъ защитниковъ и въ настоящее время. Что съ точки зрѣнія Паскаля она несостоятельна, это вполнѣ очевидно: она предполагаетъ, что всѣ стремленія и побужденія человѣческой природы—цѣнны и достойны осуществленія, и всѣ благодѣтельны по своимъ послѣдствіямъ. Противъ этого сознательнаго или безсознательнаго предположенія Паскаль возстаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Немного нужно наблюдательности, чтобы замѣтить, что развитое сознаніе производитъ строгое различіе между многообразными стремленіями, побужденіями и поступками по ихъ достоинству и ихъ послѣдствіямъ для блага людей. Человѣкъ ясно сознаетъ, что не все въ немъ достойно любви, что въ немъ много и такого, что достойно презрѣнія и ненависти, и чего, слѣдовательно, онъ не долженъ желать, воспитывать и развивать. Осуществленіе противорѣчивыхъ стремленій и побужденій неизбѣжно приведетъ и къ противорѣчіямъ самооцѣнки и самочувствія, т. е. къ внутренней дисгармоніи, несчастію. На пути непосредственной жизни человѣкъ въ одно и тоже время идетъ къ добру и злу, счастію и несчастію, развитіе добра и счастія здѣсь парализуется развитіемъ зла и несчастія. Ясно, что этотъ путь безцѣленъ и долженъ быть оставленъ. Между различными стремленіями и побужденіями человѣческой природы нужно сдѣлать выборъ, и одни изъ нихъ удовлетворять, другія оставлять безъ удовлетворенія.

Но чтобы произвести этотъ выборъ, нужно отъ непосредственной жизни перейти къ суду разсудка и къ морали философской. Паскаль, дѣйствительно, не проходитъ молчаніемъ различныя философскія направленія морали; онъ подвергаетъ

нѣкоторыя изъ нихъ критическому разбору. Къ сожалѣнію, какъ изложеніе ихъ, такъ и разборъ, очень неполны и кратки; только (стоическій) догматизмъ и (эпикурейскій) пирронизмъ составляютъ отсюда исключеніе. Паскаль смотритъ на различныя философскія теоріи въ области морали какъ на выраженіе той или иной степени самопознанія и познанія человѣческой природы вообще. Съ этой именно точки зрѣнія Паскаль классифицируетъ, излагаетъ и критикуетъ этическія теоріи дохристіанской древности. Что касается группировки ихъ, то, повидимому, Паскаль не пришелъ тутъ къ окончательному рѣшенію. Онъ предлагаетъ двѣ классификаціи. Одна изъ нихъ основывается на упомянутомъ уже нами выше различеніи трехъ вожделѣній, или т. н. конкуписценцій, коренящихся въ человѣческомъ эгоистическомъ самообожествленіи и дающихъ извращенное направленіе основнымъ человѣческимъ стремленіямъ: конкуписценціи плоти, очей, и гордости житейской, или: чувственности, любопытства, и мнимой житейской мудрости. „Три вожделѣнія создали три секты, и философы не дѣлали ничего другого, кромѣ того, что слѣдовали одному изъ нихъ“ (М. 564). Какія именно Паскаль разумѣетъ здѣсь секты, отвѣтить съ полною увѣренностью трудно. Очень вѣроятно, что вожделѣніямъ плоти, по его мысли, служитъ эпикуреизмъ (срн. М. 865), вожделѣніямъ любопытства - академическая и пирроновская школы, гордости житейской—стоицизмъ. Впрочемъ эта группировка философскихъ школъ встрѣчается въ сочиненіяхъ Паскаля всего только одинъ разъ (М. 564). Та цѣль, которой Паскаль думалъ достигнуть ею, повидимому заключалась въ томъ, чтобы въ принципѣ подорвать моральное значеніе ихъ теорій, указавъ на нечистые источники, въ которыхъ эти теоріи берутъ свое начало. Это предположеніе подтверждается съ одной стороны тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ другихъ отрывкахъ Паскаль старается даже въ самыхъ возвышенныхъ этическихъ теоріяхъ философовъ отыскать слѣды эгоистическаго настроенія ихъ творцовъ. Такъ по поводу идеала богоуподобленія, выставляемаго философами платоно стоическаго направленія, Паскаль говорилъ слѣдующее (М. 421). „Они вѣрятъ, что Богъ, одинъ только, достоинъ любви и удивленія, и...—пожелали самимъ себѣ любви и удивленія отъ людей; и они не замѣчаютъ своей испорченности. Если они чувствуютъ себя полными любви и благоговѣнія къ Богу, и находятъ въ этомъ всю свою радость, въ добрый часъ! пусть

они считаютъ себя совершенными. Но если они находятъ въ себѣ противное этому, если они имѣютъ одну только склонность,—добиться того, чтобы люди почитали ихъ и находили свое благо въ любви къ нимъ, я скажу, что такое совершенство ужасно. Они познали Бога, и не пожелали, чтобы единственно Его любили люди, они, хотя и не принуждая силою, однако пожелали, чтобы люди остановились на нихъ и добровольно нашли бы въ нихъ предметъ своего счастія" (M. 421). Въ другомъ отрывкѣ Паскаль не менѣе рѣзко отзывается о моральныхъ заблужденіяхъ, въ какія впадали философы въ своихъ теоріяхъ: „философы, говоритъ онъ, освятили пороки, возводя ихъ даже къ Богу" (M. 541). Но обыкновенно Паскаль прибѣгаетъ къ другой классификаціи философскихъ, теорій, основывающейся на болѣе общей точкѣ зрѣнія, которая даетъ ему болѣе возможности съ новыхъ сторонъ освѣтить ихъ достоинства и недостатки. Именно, Паскаль дѣлитъ философовъ на двѣ секты, или направленія. Пользуясь позднѣйшей терминологіей, одно изъ нихъ можно бы назвать идеалистическимъ, другое-реалистическимъ. Точка зрѣнія, лежащая въ основаніи этого дѣленія, берется изъ „описанія человѣка" и опирается на фактъ двойственности самосознанія. Какъ показало это описаніе, человѣческую природу можно разсматривать или въ ея идеалахъ, ея цѣли, ея величіи, или въ ея жалкой и низкой дѣйствительности. Хотя всѣ философскія теоріи основываются на самопознаніи, но къ сожалѣнію „никто изъ философовъ не былъ въ силахъ видѣть полную истину (о человѣкѣ) и останавливался на какой-либо одной изъ присущихъ человѣческой природѣ противоположностей, не умѣя овладѣть вмѣстѣ съ нею и другими". „Эти-то противоположности, всегда удивлявшія всѣхъ людей и порождавшія споры, и послужили основаніемъ различныхъ направленій философской этики". Очевидно, по мнѣнію Паскаля, съ этой точки зрѣнія возможны два основныхъ направленія философской этики. Одно изъ нихъ можетъ обратить преимущественное вниманіе „на достоинство", „превосходство" человѣка, другое—„на его слабости, немощи и испорченность", на его печальную дѣйствительность; сообразно съ этимъ можетъ быть два противоположныхъ представленія и о человѣкѣ, а, отсюда, и два противоположныхъ представленія объ основныхъ принципахъ и цѣляхъ человѣческой дѣятельности, и, наконецъ, двѣ

противоположныхъ самооцѣнки. Представитель одного направленія утверждаетъ: „человѣкъ не рожденъ для этой высокой цѣли, потому-что всѣ его дѣйствія противорѣчатъ ей“; представитель другого утверждаетъ: „человѣкъ удаляется отъ своей цѣли, когда совершаетъ низкіе поступки“ (M. 442). Сообразно съ этимъ, одинъ говоритъ людямъ: „поднимите ваши взоры къ Богу, созерцайте Того, Которому вы подобны, Который сотворилъ васъ для того, чтобы вы почитали Его; вы можете сдѣлаться подобными Ему; мудрость сдѣлаетъ васъ равными Ему, если вы захотите ей слѣдовать. Воспряньте-же, свободныя существа“. А другой говоритъ человѣку: „обрати къ землѣ свои взоры, жалкій земной червь, и посмотри на животныхъ (les bêtes): ты ихъ сотоварищъ (dont vous êtes le compagnon)“ (M. 901, 2). Такимъ образомъ, одинъ питаетъ въ себѣ чувства безграничной самоувѣренности и гордости, другой впадаетъ въ унынie и нравственное разслабленіе, одинъ свыше мѣры превозносится, другой столь-же безмѣрно унижается (M. 602, 1—3). Таковы общія черты двухъ основныхъ этическихъ направленій, названныхъ выше идеалистическимъ и реалистическимъ. Къ первому Паскаль относитъ (602, 4) стоиковъ и догматистовъ, ко второму эпикурейцевъ и академиковъ, въ другихъ мѣстахъ догматистамъ противопоставляя пирроновцевъ (M. 536, 15 bis, 15) и академиковъ.

Сначала—одно замѣчаніе общаго характера, касающееся всѣхъ этихъ ученій.

Насколько этическія теоріи основываются въ своихъ понятіяхъ о человѣкѣ и его дѣятельности на самопознаніи, настолько онѣ истинны. Но такъ какъ указанныя выше теоріи обладали только частью истины о человѣкѣ, и ни одна изъ нихъ не знала полной истины, то отсюда слѣдуетъ, что всѣ онѣ отчасти ложны и отчасти истинны. Поэтому ихъ, ни каждую въ отдѣльности, ни всѣ въ совокупности, нельзя ни цѣликомъ принять, ни цѣликомъ отвергнуть. Нужно умѣть предварительно отдѣлить въ нихъ истину отъ заблужденія, чтобы затѣмъ имѣть возможность исполнить синтезъ элементовъ заключающейся въ нихъ истины. Мѣрило правильности этого анализа и синтеза заключается въ точномъ описаніи человѣка.

Прилагая это мѣрило къ основнымъ направленіямъ этики, получаемъ слѣдующіе результаты. Правда идеалистическаго

направленія заключается въ томъ, что оно выдвигаетъ идеальную сторону человѣческой природы, черты ея величія. Эти черты не вымыселъ, а фактъ: онѣ, дѣйствительно, присущи человѣку. Ошибка идеалистическаго направленія въ томъ, что оно слишкомъ низко оцѣнило то значеніе, какое имѣетъ въ человѣческой природѣ все злое и низкое, предполагая, что элементы зла въ человѣкѣ случайны и во всякомъ случаѣ легко устранимы. Между тѣмъ, по свидѣтельству опыта, злое и низкое имѣютъ весьма большую силу надъ человѣкомъ и представляютъ собою столь-же естественные элементы его существа, какъ и все доброе и великое. Реалистическое направленіе ясно поняло это, и въ этомъ его правда. Но и оно впало въ ошибку, — противоположную той, какая была допущена идеалистическимъ направленіемъ. Пораженные тѣмъ, какое широкое и мощное значеніе имѣютъ въ человѣческой природѣ черты низкія и злыя, представители его „со смѣшнымъ высокомѣріемъ трактовали чувства величія, столь-же естественныя человѣку, какъ и черты низости“ (M. 901, 1). Такимъ образомъ, въ обоихъ направленіяхъ знаніе о человѣкѣ оказывается одностороннимъ и недостаточнымъ, въ ихъ понятія о человѣкѣ, основанныя на одностороннемъ подборѣ фактовъ, должны быть внесены существенныя поправки. Человѣкъ не есть ни чистый ангелъ, ни звѣрь, ни чистый разумъ, ни чистая животная чувственность, онъ сразу совмѣщаетъ въ себѣ всѣ это, и эти элементы его существа борются въ немъ и враждуютъ между собою. Разумное самосознаніе, этотъ источникъ человѣческаго величія, прогрессъ въ наукахъ, добрѣ и злѣ, составляютъ существенныя черты, отличающія человѣка отъ животныхъ (См. Предисл. къ Тракт. о пустотѣ Faug. t. 1, p. 97. M. 236). Заблужденіе философовъ сказывается далѣе въ томъ, что „они совершенно не внушали чувствованій, соотвѣтствующихъ обѣимъ сторонамъ человѣческой природы,—ея величію и ея низости: они или возбуждали чувства чистаго величія,—а состояніе человѣка не таково,—или чувства чистой низости, что опять не отвѣчаетъ его дѣйствительному состоянію“ (M. 840, 1). Человѣкъ не можетъ всѣ презирать въ себѣ, не можетъ все и любить въ себѣ. „Пусть онъ любитъ себя, потому что онъ имѣетъ природу, способную къ добру, но пусть онъ и не любитъ себя, за тѣ низости, которыя въ немъ есть. Пусть онъ презираетъ себя, потомучто эта способность (къ добру) пуста (не осу-

ществлена), но пусть онъ не презираетъ ради этого и саму природную способность. Пусть онъ ненавидитъ себя и любитъ себя: онъ имѣетъ въ себѣ способность знать истину, и быть счастливымъ, но онъ совсѣмъ не обладаетъ истиной устойчивой и удовлетворяющей его" (M. 885, 1—2, ср. 860. 760. 774 и др.).

Теоретическіе и практическіе идеалы реалистическаго и идеалистическаго направленія Паскаль подвергаетъ довольно подробному разбору.

При изслѣдованіи теоретическихъ идеаловъ Паскаль имѣетъ въ виду,, главнымъ образомъ, противоположность ученій (стоическаго) догматизма и (пирроновскаго) скептицизма.

Возникновеніе теоретическихъ противоположностей догматизма и скептицизма Паскаль объясняетъ недостаточнымъ познаніемъ природы человѣка. На догматистовъ произвели особенное впечатлѣніе самыя стремленія человѣка къ истинѣ и знанію, идеалы знанія. Эти идеалы они считаютъ вполнѣ осуществимыми и отсюда выводятъ свой главный догматъ: существуетъ вполнѣ достовѣрное и доказательное познаніе истины. Наоборотъ скептиковъ поразило дѣйствительное состояніе человѣческаго познанія, слишкомъ далекое отъ идеальной мечты догматистовъ; завороженные этой печальной дѣйствительностью, они дѣлаютъ изъ нея выводы, противоположные догматизму: достовѣрнаго и доказательнаго знанія истины совсѣмъ не существуетъ—и не можетъ существовать. (M. 536, note). Очевидно, что внутреннія побужденія, лежащія въ основѣ той и другой доктрины, должны быть въ значительной степени различны. Внутренняя сила догматизма—любовь къ истинѣ, любовь столь мощная, что она часто заглушаетъ всякія сомнѣнія въ возможности достигнуть истины и заставляетъ игнорировать или слишкомъ низко цѣнить доводы противной партіи. Эта любовь, такимъ образомъ, сливается съ самоувѣренной гордостью, съ преувеличенно-высокой оцѣнкой человѣческихъ силъ. Отсюда и вытекаетъ методъ догматизма,—его стремленіе къ полному разсудочному обоснованію: догматистъ вѣритъ, что онъ все можетъ вполнѣ доказать. Настроеніе скептика (въ строгомъ смыслѣ этого слова, когда скепсисъ является самоцѣлью, а не методомъ) совершенно иное. Систематизаторъ скептицизма, Секстъ Эмпирикъ, правда, утверждаетъ, что цѣль скептика—истина.

Но эта фраза на языкѣ скептика означаетъ совсѣмъ не то, что̀ вкладываетъ въ нее догматикъ. Скептику, строго говоря, вѣдь неизвѣстно, существуетъ-ли или не существуетъ истина, и возможно или невозможно ея познаніе. Онъ не утверждаетъ ни того, ни другаго, потому что вообще не хочетъ утверждать ничего опредѣленнаго, ни въ положительномъ, ни въ отрицательномъ смыслѣ. Очевидно, что въ скептикѣ нѣтъ ни любви къ истинѣ, ни вѣры въ нее и въ то, что познаніе ея возможно. Если бы была любовь, была бы и вѣра, и любовь и вѣра заставили-бы скептика утверждать, что познаніе истины возможно, и искать путей къ ней. Но скептикъ этихъ путей не ищетъ, и познать истину и обосновать свое познаніе о ней не пытается. Въ этомъ смыслѣ истина не есть его цѣль: онъ не стремится къ обладанію ею. Слѣдовательно, скептикъ не только равнодушенъ къ истинѣ, не только не вѣритъ въ нее, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не чувствуетъ въ себѣ силъ для познанія ея. Невѣріе въ истину тѣсно сростается съ невѣріемъ въ человѣческій разумъ. Скептическое исканіе истины поэтому выражается только отрицательно: въ нежеланіи заблуждаться. Отсюда и методъ скептицизма. Онъ все изслѣдуетъ, но ничего не утверждаетъ и не хочетъ утверждать, средство превращаетъ въ цѣль, ради процесса исканія забываетъ, или скорѣе намѣренно пренебрегаетъ истиной (М. 522), онъ есть безцѣльное и безполезное для него самого любопытство. Отсюда-же и наиболѣе обычный пріемъ скептическихъ изысканій: ссылка на разнообразіе и противорѣчіе взглядовъ (М. 557). Вѣдь все одинаково недостовѣрно, даже и это самое положеніе, т. е. и самый скептицизмъ. Пирронизмъ воздерживается отъ всего, даже и отъ самого себя (М. 536, 10). Вслѣдствіе этого его задача заключалась главнымъ образомъ въ опроверженіи всякихъ опредѣленныхъ мнѣній, утвердительнаго или отрицательнаго характера. Онъ все ниспровергаетъ, но ничего не ставитъ на мѣсто низвергнутаго, и вмѣстѣ съ тѣмъ не рѣшается оставить его и пустымъ. Если догматизмъ есть оптимистическій раціонализмъ, то скептицизмъ есть разочарованный раціонализмъ.

Таково психологическое происхожденіе и внутренній характеръ догматизма и скептицизма. Одинъ отражаетъ въ себѣ стремленіе къ идеалу знанія, какъ бы смѣшиваетъ идеалъ

съ дѣйствительностью; другой отражаетъ въ себѣ противоположность дѣйствительности идеалу, и не придаетъ послѣднему никакой силы. Въ каждомъ есть часть истины и заблужденія.

Вслѣдствіе этого каждый изъ нихъ правъ предъ другимъ съ своей точки зрѣнія, и каждый неправъ предъ человѣческой природой, отражая въ себѣ только какую-либо одну ея сторону.

Я опускаю, говоритъ Паскаль, второстепенные по своему значенію доводы противниковъ, и останавливаюсь только на ихъ главныхъ силахъ. Главный фортъ догматистовъ—это ихъ указаніе, что „говоря по совѣсти и искренно, нельзя сомнѣваться въ естественныхъ принципахъ". Пирронисты, чтобы подорвать это положеніе, ссылаются на недостовѣрность нашей природы (М. 536, 9). „Вотъ открытая война между людьми, въ которой всякій долженъ сдѣлать выборъ и примкнуть къ той или другой сторонѣ, или къ догматизму или къ пирронизму, потомучто кто вздумаетъ остаться нейтральнымъ, тотъ будетъ пирронистомъ по преимуществу: кто не противъ нихъ, тотъ особенно за нихъ" (536,10). Итакъ, догматисты указываютъ на то, что есть нѣчто непосредственно достовѣрное для насъ, нѣкоторые естественные принципы, которые мы естественно чувствуемъ въ себѣ и сомнѣніе въ которыхъ для насъ невозможно (М. 536,1). На нихъ и основывается доказательство. Пирроніты возражаютъ: это естественное чувство не есть вполнѣ убѣдительное доказательство ихъ истины. Если мы приписываемъ ему такое значеніе, то потому, что мы молча предполагаемъ, что наша природа такъ созлана, что ея естественное чувство непремѣнно истинно, т. е., другими словами мы предполагаемъ происхожденіе нашей природы отъ Высочайшей Истины—Бога. Но такъ какъ это предположеніе въ данномъ случаѣ является основаніемъ признанія истинности естественнаго чувства, все же знаніе покоится или должно покоиться по взгляду догматистовъ на этомъ чувствѣ, то очевидно, что предположеніе истинности естественнаго чувства и лежащее въ основѣ его предположеніе о происхожденіи нашей природы отъ источника истины есть не доказанное знаніе, а только вѣра, и вѣра именно религіозная. Наряду съ этой вѣрой возможны и другія предположенія о происхожденіи

нашей природы,—отъ случая или отъ злого демона. Сообразно съ каждымъ изъ указанныхъ предположеній и нашъ взглядъ на характеръ естественныхъ принциповъ будетъ иной: они попеременно будутъ казаться намъ то истинными, то недостовѣрными, то ложными (М. 536, 2—3). Это соображеніе пирронистовъ несомнѣнно вѣрно.

„Что-же теперь дѣлать человѣку? Будетъ-ли онъ сомнѣваться во всемъ? Будетъ-ли онъ сомнѣваться въ томъ, что онъ бодрствуетъ? что его щиплютъ? что его жгутъ? Будетъ-ли онъ сомнѣваться въ своемъ сомнѣніи? въ своемъ существованіи? До этого нельзя дойти, и я утверждаю, какъ фактъ, что никогда не существовало дѣйствительнаго совершеннаго пирроніста. Природа поддерживаетъ немощный разумъ и не допускаетъ его до такого сумасбродства“ (М. 536, 11. 147, 17). Итакъ, послѣдовательный скептицизмъ, сомнѣніе во всемъ, невозможенъ: онъ наталкивается на непобѣдимое препятствіе,—природу человѣческую, для которой есть нѣчто, въ чемъ мы не въ состояніи усумниться несмотря на всѣ наши усилія: скептицизмъ, въ указанномъ смыслѣ, противорѣчитъ природѣ человѣка: „мы имѣемъ въ себѣ идею истины, непобѣдимую ни для какого пирронизма“ (М. 866).

Но если „природа приводитъ въ замѣшательство пирронистовъ, то разумъ смущаетъ догматистовъ“ (М. 536, 15). Имѣя право отвергнуть пирронизмъ, мы всетаки не имѣемъ права принять вполнѣ догматизмъ и сказать, что человѣкъ обладаетъ достовѣрной истиной, т. е. истиной вполнѣ доказанной: доказать все—мы безсильны, есть нѣчто недоказуемое для насъ, и это наше безсиліе—доказать не побѣдимо ни для какого догматизма“ (М. 866). Очевидно, что догматизмъ и и скептицизмъ имѣютъ неправильное представленіе о теоретической сторонѣ человѣческаго существа и ставятъ человѣческому уму ложныя задачи.

Каковы теперь практическіе идеалы идеалистическаго и реалистическаго направленія?

Эти идеалы также оказываются несогласными съ человѣческой природой и практически неосуществимыми.

Подобно тому, какъ въ теоретической сторонѣ человѣческаго существа догматисты (стоики) сосредоточивали свое вниманіе на идеалахъ ея, такъ и въ практической сторонѣ

они останавливались, главнымъ образомъ, на идеальномъ, должномъ въ его противоположности дѣйствительному и не должному. Такимъ образомъ, по Паскалю долгъ человѣка, его обязанности, были лучше всего выяснены въ догматизмѣ, частнѣе, какъ полагалъ Паскаль—въ стоицизмѣ Эпиктета. „Эпиктетъ, говорилъ Паскаль, есть тотъ единственный философъ въ мірѣ, который всего лучше позналъ обязанности человѣка. Его первѣйшее желаніе—чтобы человѣкъ видѣлъ въ Богѣ свой главный предметъ, и чтобы онъ былъ убѣжденъ, что Богъ всё дѣлаетъ справедливо; искренно подчинялся бы Ему, и добровольно слѣдовалъ-бы Ему во всемъ, такъ какъ Богъ во всемъ поступаетъ съ величайшей мудростью. Кто будетъ питать въ себѣ подобное душевное расположеніе, тотъ ни на что не будетъ жаловаться и роптать, его сердце готово будетъ мирно переносить самые досадные случаи въ жизни. Никогда не говорите, училъ Эпиктетъ: „я потерялъ это. Говорите скорѣе: я возвратилъ. Мой сынъ умеръ: я возвратилъ его; моя жена умерла: я возратилъ ее. Такъ говорите о богатствѣ и о всемъ прочемъ. Но тотъ, кто лишилъ меня его,—негодяй, говорите вы. Но какое дѣло Вамъ, чрезъ кого именно требуетъ назадъ данное Вамъ Тотъ, Кто ссудилъ Вамъ его? Пока позволено вамъ пользоваться имъ, заботьтесь о немъ такъ, какъ-бы оно принадлежало другому, ведите себя подобно путешественнику въ гостинницѣ. Эпиктетъ говоритъ еще: вы не должны желать, чтобы событія происходили такъ, какъ вы того хотите, но желайте, чтобы онѣ совершались такъ, какъ именно они совершаются. Помните, что вы здѣсь подобны актеру, и вы играете ту роль въ комедіи, какую Господину угодно дать вамъ. Будьте въ театрѣ столько времени, сколько Ему угодно; кажитесь тамъ богатымъ или бѣднякомъ, смотря по Его приказанію. Ваше дѣло—играть роль, данную вамъ; выбирать ее—дѣло Другого. Постоянно имѣйте предъ своими очами смерть и бѣдствія, самыя невыносимыя, и въ васъ никогда не явится низкаго помысла или чрезмѣрнаго пожеланія“. „Эпиктетъ на тысячу манеръ показываетъ, въ чемъ заключается долгъ человѣка. Онъ хочетъ, чтобы человѣкъ имѣлъ смиреніе, скрывалъ свои добрыя рѣшенія, въ особенности на первыхъ порахъ, и добрыя дѣла дѣлалъ тайно; выставленіе на показъ всего болѣе вредитъ имъ. Эпиктетъ

неустанно повторяетъ, что вся забота, все желаніе человѣка должно заключаться въ томъ, чтобы знать волю Божію и слѣдовать ей. Таковы лучи свѣта, исходящіе отъ этого великаго ума, столь глубоко познавшаго обязанности человѣка", говоритъ Паскаль.

Обращаясь къ критикѣ морали Эпиктета, Паскаль продолжаетъ: „я осмѣливаюсь сказать, что Эпиктетъ заслуживалъ-бы религіознаго поклоненія, еслибы онъ столь-же хорошо позналъ немощи человѣка, какъ и его обязанности, потому-что нужно быть Богомъ, чтобы научить людей и тѣмъ и другимъ Но онъ былъ—земля и прахъ, и поэтому, такъ хорошо понявъ человѣческій долгъ, вотъ какъ онъ теряется въ гордыхъ надеждахъ на человѣческія силы. Онъ утверждаетъ, что Богъ даровалъ всякому человѣку средства, нужныя для исполненія всѣхъ его обязанностей, что эти средства всегда въ нашей власти, что нужно искать счастье только въ томъ, что въ нашей власти и что для этой цѣли и даровано намъ Богомъ: нужно искать счастье въ томъ, въ чемъ мы свободны: внѣшнія блага, жизнь, честь не находятся въ нашей власти и не ведутъ къ Богу; но умъ нельзя принудить вѣрить тому, что, какъ онъ знаетъ, ложно,—ни волю—любить то, что, какъ она знаетъ, дѣлаетъ её несчастною; эти двѣ способности, слѣдовательно, вполнѣ свободны и посредствомъ ихъ однихъ мы можемъ сдѣлаться совершенными, посредствомъ этихъ способностей человѣкъ можетъ въ совершенствѣ познать Бога, любить Его, повиноваться Ему, угождать Ему, исцѣлиться отъ всѣхъ пороковъ, пріобрѣсть всѣ добродѣтели; и, такимъ образомъ, сдѣлаться святымъ и другомъ Божіимъ". „Эти принципы дьявольской гордости ведутъ его и къ другимъ заблужденіямъ, какъ напр., что душа есть частица божественной субстанціи, что страданія и смерть не суть зло, что можно убить себя, если преслѣдованія, обрушивающіяся на насъ, столь сильны, что мы можемъ думать, что Богъ призываетъ насъ къ Себѣ и т. д." (Разговоръ объ Эпиктетѣ и Монт. Faug. 1, p. 351—352).

Паскаль считаетъ увѣренность Эпиктета въ томъ, что человѣкъ имѣетъ въ себѣ силы и средства для того, чтобы исполнить свои возвышенныя обязанности, печальнымъ заблужденіемъ. Въ данномъ случаѣ Эпиктетъ то, что желательно и что должно-бы быть, смѣшиваетъ съ тѣмъ, что

есть въ дѣйствительности. Человѣкъ ставитъ возвышенныя цѣли своей дѣятельности. Но имѣетъ-ли человѣкъ въ себѣ силы и средства для достиженія этихъ цѣлей? Наблюденіе заставляетъ отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Здѣсь противорѣчіе въ человѣческой природѣ, оставшееся для Эпиктета незамѣченнымъ. Сознаніе присущаго намъ идеала есть только первый шагъ на пути къ истинному благу. Наблюденіе показываетъ, что отъ познанія идеала до его осуществленія еще слишкомъ далеко. Много есть людей, говоритъ Паскаль, которые видятъ истину, но не могутъ ея достигнуть, осуществить её. Правда, наша душа способна на великія усилія, но на нихъ она никогда не удерживается: это скачокъ въ высь на одинъ моментъ, а не навсегда. То, что можетъ человѣческая доблесть, нужно измѣрять не чрезвычайными усиліями человѣка, а его обыкновенными поступками. Ошибка стоиковъ заключается въ томъ, что они полагаютъ, что всегда возможно то, что̀ возможно только иногда. Желаніе славы можетъ побудить къ честнымъ поступкамъ, но значитъ-ли это, что человѣкъ можетъ всегда поступать честно? Подвиги усилія—это лихорадочныя движенія, которымъ здоровье не можетъ подражать (M. 535). Еслибы сердце человѣческое любило только истину и добро, если бы въ немъ только и стремилась человѣческая воля, то осуществленіе добра было-бы легко, и добродѣтель человѣческая была бы естественною и самопроизвольною дѣятельностью. Между тѣмъ эгоизмъ, ненависть къ истинѣ и злоба—не менѣе естественныя качества человѣческаго сердца и воли, чѣмъ любовь къ истинѣ и добру. Спрашивается, въ нашей-ли власти управлять столь коренными и природными своими влеченіями? Въ силахъ-ли мы искоренить въ себѣ всѣ злыя влеченія и питать одни только добрыя? Паскаль даетъ на этотъ вопросъ отрицательный отвѣтъ: (M. 390) „Обращеніе сердца превосходитъ всѣ силы природы“ (Prière s. le bon usage des maladies Faug. 1, p. 68), говоритъ онъ. На этомъ основаніи онъ считаетъ знаменитый совѣтъ стоиковъ: „войдите въ самихъ себя, тамъ вы найдете свое благо“ — не только ошибочнымъ, но и неосуществимымъ. „Внутри насъ“ не только добро, но и зло, не только малая доля счастья, но несравненно болѣе сильное ощущеніе несчастья, не покой и гармонія, а унылое недовольство и

раздоръ. И уже одно это темное, но тѣмъ болѣе мощное сознаніе своего несчастья неизбѣжно бросаетъ насъ во внѣшній міръ и заставляетъ искать въ немъ своего счастья. Туда-же толкаютъ человѣка его страсти, когда даже нѣтъ на-лицо и предметовъ, возбуждающихъ ихъ. Внѣшніе предметы сами по себѣ искушаютъ насъ и зовутъ къ себѣ, когда мы и не думаемъ объ этомъ. Такимъ образомъ, напрасно взываютъ философы: войдите внутрь себя, тамъ вы найдете свое благо: имъ не вѣрятъ; а кто вѣритъ имъ, тѣ всѣхъ суетнѣе и глупѣе“ (М. 527). „Итакъ, то, что предлагаютъ (позднѣйшіе) стоики, такъ трудно и такъ тщетно“; въ древнемъ стоицизмѣ это еще нагляднѣе выступаетъ въ ихъ парадоксальномъ утвержденіи, что „всѣ тѣ, кто не стоитъ на высшей ступени мудрости, одинаково порочны.—подобно людямъ, находящимся на два пальца въ водѣ“ (М. 603. Н. XXV. 136). Крушеніе своихъ практическихъ идеаловъ стоицизмъ засвидѣтельствовалъ своимъ знаменитымъ ученіемъ о позволительности самоубійства. Позволить самоубійство — значитъ сознаться въ своемъ безсиліи, признать властное могущество страданій и боли и недостижимость счастія. „О, какая счастливая жизнь: вѣдь отъ нея отдѣлываются какъ отъ моровой язвы!“ (М. 887).

Стоическая вѣра въ силы разума и его власть надъ сердцемъ и волей уступаетъ въ реализмѣ мѣсто невѣрію. Напряженная энергія воли исчезаетъ, смѣняясь слабостью и распущенностью. Возвышенные идеалы разума и воли отбрасываются, остается одно желаніе—жить покойно и удобно, безъ заботъ объ истинѣ и благѣ, „жить какъ всѣ, слѣдуя тому, что̀ намъ кажется истиной и благомъ, что̀ намъ говорятъ чувства, естественыя побужденія, примѣръ другихъ, общее мнѣніе и обычай. Предоставимъ другимъ изслѣдованіе истины и блага, изслѣдованіе тягостное, безполезное, никогда не дающее спокойствія. Отбросимъ дальше стоическую добродѣтель, которую рисуютъ съ серьезной миной, суровымъ взоромъ, всклоченными волосами, наморщеннымъ и покрытымъ потомъ челомъ, въ тягостно-напряженной позѣ, вдали отъ людей, среди угрюмаго молчанія, одиноко стоящей на вершинѣ скалы: этотъ фантомъ, способный напугать—дѣтей, требующій непрерывнаго труда и заставляющій искать спо-

койствія тамъ, гдѣ оно никогда не встрѣчается. Не такова наука скептика: она наивна, вольна, пріятна, весела и такъ сказать шаловлива: она слѣдуетъ тому, что привлекаетъ её, и шутитъ небрежно съ приключеніемъ дурнымъ и хорошимъ, почивая на мягкомъ ложѣ спокойной праздности, откуда она показываетъ людямъ, съ такимъ трудомъ ищущимъ счастья, что оно тамъ, гдѣ она покоится, и что невѣдѣніе и отсутствіе любопытства — двѣ мягкія подушечки для хорошоустроенной головы".

Такова практическая философія реализма, именно пирронизма, воскрешеннаго въ новое время Монтэнемъ (Разгов. об. Эпикт. и Монт.). Паскаль не подвергаетъ ее спеціальному разбору: такъ очевидной казалась ему ея ошибочность, ея противорѣчіе человѣческой природѣ.

Въ мысляхъ Паскаля зато сохранилось нѣсколько отрывковъ, въ которыхъ дается общая и какъ бы заключительная оцѣнка и реалистическаго, и идеалистическаго направленія этики, съ принятой Паскалемъ психологической точки зрѣнія.

„Истинные пирроновцы ищутъ благо въ постоянномъ сомнѣніи и воздержаніи (отъ опредѣленныхъ сужденій), другіе, болѣе мудрые, думаютъ найти нѣчто лучшее" (М. 194, 2 кон.). „Стоики говорятъ: войдите внутрь себя: тамъ найдете вы свой покой,—а это ложь. Другіе говорятъ: выйдите изъ себя наружу, ищите счастія въ развлеченіяхъ; и это ложь" (М. 841). Въ человѣкѣ постоянная борьба между разумомъ и страстями; эта внутренняя война и сдѣлала то, что желавшіе внутренняго мира раздѣлились на двѣ секты. Одни захотѣли отказаться отъ страстей и сдѣлаться богами, другіе захотѣли отказаться отъ разума и сдѣлаться грубыми звѣрями. Но ни тѣ, ни другіе не могли достигнуть своей цѣли: и разумъ остается всегда, обвиняетъ низость и несправедливость страстей и смущаетъ покой тѣхъ, кто предается имъ, и страсти всегда живы въ тѣхъ, кто хочетъ отказаться отъ нихъ" (М. 865).

III. Рѣшеніе проблемы.

Причина неудачи разсмотрѣнныхъ выше попытокъ рѣшенія проблемы блага заключается, по мнѣнію Паскаля, въ

недостаточно-точномъ познаніи природы человѣка и ея дѣйствительнаго состоянія (М. 147, 10). Вопросы „объ истинной природѣ человѣка, его истинномъ благѣ и истинной добродѣтели— неразрывно связаны между собой“ (М. 863). Если отвѣтъ на первый вопросъ неправиленъ, то и отвѣты на другіе вопросы уже не могутъ быть правильными. Таково именно и было, по Паскалю, положеніе проблемы блага въ дохристіанскомъ мірѣ: она не была рѣшена и не могла быть рѣшена. Въ этомъ, слѣдовательно, чисто историческомъ смыслѣ, былъ правъ пирронизмъ, „потомучто, въ концѣ концовъ люди, до Христа дѣйствительно не знали того положенія, въ которомъ они находились, и не знали того, великъ или ничтоженъ человѣкъ. И тѣ, кто утверждалъ то или другое, съ достовѣрностью не знали ничего, а высказывали только неосновательныя и случайныя догадки, и даже всегда заблуждались, исключая то или другое (Н. XXIV, 1. М. 695 ср. 824 и др.), т. е. величіе или ничтожество.

Такимъ образомъ для правильнаго рѣшенія проблемы блага прежде всего нужно постараться избѣжать односторонности въ представленіи о природѣ и состояніи человѣка: представленіе это должно получить надлежащую точность и полноту.

Отсюда начинается положительная и наиболѣе оригинальная часть изысканій Паскаля.

Факты, требующіеся для составленія полнаго и точнаго представленія о человѣческой природѣ, даны Паскалемъ въ его „описаніи человѣка“. Сравненіе главныхъ дохристіанскихъ представленій о человѣкѣ съ этимъ „описаніемъ“ заставило Паскаля признать за каждымъ изъ этихъ представленій относительную истину: каждое изъ нихъ оказалось вѣрнымъ съ извѣстной точки зрѣнія, каждое изъ нихъ было обобщеніемъ какой либо группы безспорныхъ фактовъ; но каждое изъ нихъ оказалось ложнымъ съ другой точки зрѣнія,—потому что оно не включало въ себя другія группы не менѣе безспорныхъ фактовъ. Между тѣмъ, сравненіе этихъ односторонникъ представленій о человѣкѣ показываетъ, что они другъ другу противорѣчатъ. Это обстоятельство рѣзко подчеркивается Паскалемъ. Мы сейчасъ увидимъ, что стремленіе къ точному и полному наблюденію въ этой области привело Паскаля къ открытію антиномій морального разсудка, хотя Паскаль и не употреблялъ

подобной терминологіи и не далъ точнаго формулированія самыхъ антиномій.

Объ этическихъ теоріяхъ стоиковъ съ одной стороны, и эпикурейцевъ, атеистовъ и пр. съ другой, Паскаль дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „всѣ ихъ принципы, говоритъ онъ, истинны“ (M. 20. H. XXV, 29). Далѣе, въ Бесѣдѣ объ Эпиктетѣ и Монтэнѣ онъ признаетъ полную внутреннюю связность и послѣдовательность догматизма и пирронизма въ этикѣ: въ этомъ отношеніи онъ ставитъ ихъ выше всѣхъ другихъ философскихъ ученій (F. 1. p. 361—362 срв. 5 e изд. H. t. I, Introduction, p. CXXXVII) и даже считаетъ ихъ единственными логически послѣдовательными ученіями. Несмотря на это, выводы или тезисы этихъ теорій онъ объявляетъ ложными: „ихъ принципы истинны, говоритъ онъ, но ихъ заключенія ложны, потомучто и противоположные принципы также истинны“ (M. 20. H. XXV, 29). Какъ показываетъ сопоставленіе этихъ текстовъ, Паскаль утверждаетъ, что этическія теоріи догматическаго стоицизма и скептическаго эпикуреизма противорѣчили другъ другу и другъ друга исключали, но исходили изъ истинныхъ принциповъ и дѣлали изъ послѣднихъ логически правильные выводы. Но такія, противорѣчивыя и противоположныя, но логически правильныя этическія теоріи съ полнымъ правомъ можно назвать антиноміями морали, антиноміями моральнаго разсудка. Теперь вопросъ въ томъ, въ чемъ именно онѣ состоятъ?

Всѣ противорѣчія, обнаруживающіяся въ моральномъ состояніи людей, Паскаль, повидимому, сводилъ къ двумъ наиболѣе общимъ антиноміямъ. Эти антиноміи слѣдующія.

I, 1. Отправляясь отъ внутренняго сознанія величія человѣка, отъ сознанія идеала и долга человѣческаго, разсудокъ необходимо идетъ къ идеалистическимъ тезисамъ. Человѣку присуще сознаніе нѣкотораго возвышеннаго долга; что „я долженъ“, это несомнѣнно, это фактъ. Но если человѣкъ дѣйствительно „долженъ“, то онъ и „можетъ“; если разумъ человѣка ставитъ высокія, цѣнныя цѣли, и осуществленіе ихъ сознается, какъ долгъ, то это осуществленіе, безспорно, должно быть возможно, эти цѣли—для человѣка достижимы. Таковы тезисы (стоическаго) идеализма (См. Разговоръ объ Эп. и Монт.).

I, 2. Но если отправляться не отъ сознанія долга, а отъ наблюденія надъ фактами моральнаго поведенія, надъ тѣмъ,

что человѣкъ на дѣлѣ можетъ, и какъ онъ въ дѣйствительности поступаетъ, то разсудокъ необходимо придетъ къ чистореалистическимъ тезисамъ. Дѣйствительнымъ мотивомъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ всегда являются эгоизмъ и страсти, и человѣкъ, какъ прирожденный эгоистъ, не можетъ не руководиться этими мотивами. Слѣдовательно, „онъ не рожденъ для возвышенныхъ цѣлей“, „онъ не созданъ для Бога“ (М. 853). Хотя онъ и сознаетъ въ себѣ нѣчто какъ свой долгъ, но такъ какъ онъ не осуществляетъ его и осуществить не можетъ, то онъ и можетъ не считать его дѣйствительнымъ долгомъ. Такимъ образомъ на пути (эпикурейскаго и скептическаго) реализма долгъ необходимо подвергается сомнѣнію и отвергается. Долженъ, слѣдовательно я могу, говоритъ идеалистъ. Но я не могу, и слѣдовательно я не долженъ, отвѣчаетъ реалистъ. Каждый изъ нихъ одинаково правъ и одинаково послѣдователенъ.

II. 1. Но опытъ человѣческой жизни даетъ основаніе и еще для новой антиноміи, въ которой принципы обоихъ членовъ первой антиноміи прилагаются къ самой проблемѣ блага и оправдываютъ съ одинаковой силой два противоположныя отношенія къ ней. Такъ какъ человѣкъ всегда и во всемъ, каждымъ своимъ дѣйствіемъ и поступкомъ, стремится достигнуть одной цѣли—истиннаго блага, и такъ какъ онъ, какъ разумное существо, дѣйствуетъ цѣлесообразно и сознательно, и не можетъ дѣйствовать иначе, то теоретическое и практическое рѣшеніе проблемы блага является и естественной и неизбѣжной, и слѣдовательно разрѣшимой задачей; уклоненіе отъ нея и неестественно и невозможно. Это тезисъ оптимизма (онъ раздѣляется одинаково и стоицизмомъ и эпикуреизмомъ).

II. 2 Но если разсудокъ возьметъ за исходный пунктъ другую область опыта, не цѣли и стремленія человѣка, а результаты этихъ стремленій, если онъ обратитъ вниманіе на то, что ни одинъ человѣкъ никогда не достигалъ счастія, и что его силы такъ ничтожны, что самъ онъ никогда не будетъ въ состояніи осуществить свою мечту о счастьи и создать соотвѣтствующую ей дѣйствительность: то онъ необходимо придетъ къ тому выводу, что лучше всего уклониться отъ самаго рѣшенія проблемы блага, разумнѣе всего не думать о ней, потомучто совершенно очевидно, что рѣшеніе ея превосходитъ силы человѣка. Таковъ тезисъ пессимизма (скептицизма).

Такимъ образомъ, тезисы всѣхъ членовъ антиномій доказываются Паскалемъ съ одинаковой силой. Въ результатѣ получаются двѣ пары взаимно—противорѣчивыхъ умозаключеній:

1. Я долженъ, слѣдовательно я и могу; я не могу, слѣдовательно, я и не долженъ.

2. Проблема блага есть естественная и неустранимая задача мысли и жизни, уклоненіе отъ рѣшенія ея было бы и неразумно, и неестественно, слѣдовательно, рѣшеніе это для человѣка возможно; рѣшеніе проблемы блага превосходитъ всѣ силы человѣка, слѣдовательно оно невозможно, и трудиться надъ нимъ и неразумно, и неестественно.

Таковы антиномія разсудка, основанныя на моральномъ опытѣ. Тезисы ихъ—я могу, я не долженъ, рѣшеніе проблемы блага доступно силамъ человѣка, браться за рѣшеніе этой проблемы неразумно и неестественно,—суть простые выводы мысли, не отвѣчающіе дѣйствительности, но тѣ принципы, изъ которыхъ извлечены эти выводы, суть реальные факты человѣческаго бытія: сознаніе долга, немощь въ исполненіи его, стремленіе къ истинному благу, безсиліе достигнуть его; „принципы ихъ истинны, говоритъ Паскаль, но заключенія—ложны, потомучто и противоположные принципы истинны“.

Такъ какъ эти противорѣчія суть не только противорѣчія человѣческой мысли, но и реальные факты, реальныя противорѣчія человѣческой дѣйствительности, то они должны быть включены всѣ вмѣстѣ въ наше представленіе о человѣкѣ, для того, чтобы оно было вѣрно и точно, было описаніемъ не вымышленнаго или искаженнаго человѣка, а дѣйствительнаго. Такимъ образомъ, только съ открытіемъ антиномій представленіе о человѣкѣ получаетъ требуемыя полноту и точность (М. 536, 19). Недостатокъ этическихъ теорій, предшествовавшихъ христіанству, главнымъ образомъ заключался въ томъ, что онѣ не замѣчали этихъ важныхъ противорѣчій въ человѣческомъ существѣ, что каждая изъ нихъ останавливала преимущественное вниманіе на какомъ-либо одномъ изъ вышеуказанныхъ принциповъ, болѣе или менѣе послѣдовательно разработывала его, но не сознавала ни значенія, ни слѣдствій принциповъ противоположныхъ (М. 860 срн.533).

Паскаль съ полнымъ правомъ открытію антиномій приписываетъ первостепенное значеніе въ своемъ изслѣдованіи проблемы блага.

Прежде всего эти антиноміи объясняли то, что ранѣе открытія ихъ было для Паскаля только фактомъ, даннымъ въ наблюденіи. Наблюденіе показало ему, что люди никогда не достигали и не достигаютъ истиннаго блага и счастія. Реальныя противорѣчія человѣческой природы и основанныя на нихъ антиноміи теперь могли объяснить этотъ фактъ наблюденія: теперь стало ясно, что опираясь въ рѣшеніи проблемы блага на почву моральнаго опыта, противорѣчиваго по своему существу, человѣкъ долженъ всегда терпѣть неудачи: на этомъ пути или можетъ быть дано только мнимое рѣшеніе, или же должна быть признана полная невозможность какого-бы то-ни было рѣшенія. Если взять за основаніе какой-либо одинъ рядъ моральныхъ фактовъ, то можно построить послѣдовательную теорію. Но выводы ея будутъ всегда ниспровергаться рядами другихъ фактовъ, дающихъ возможность построить теорію, противоположную первой, но столь-же, какъ и она, основательную. Если-же взять за основаніе моральный опытъ въ полномъ его составѣ, тогда въ результатѣ получается рядъ антиномій, рядъ другъ друга исключающихъ, но одинаково, съ точки зрѣнія опыта и логики, основательныхъ рѣшеній. И пока мы будемъ стоять только на этой почвѣ, никакого другого результата и не можетъ, очевидно, получиться. Съ этой точки зрѣнія Паскаль имѣлъ право сказать эти горькія слова: „человѣкъ находится въ глубокомъ невѣдѣніи и неизбѣжномъ несчастіи: хотѣть и не мочь—значитъ быть несчастнымъ. А человѣкъ хочетъ быть счастливымъ и не можетъ, хочетъ быть увѣреннымъ въ истинѣ, и между тѣмъ не можетъ ни знать, ни не желать знать, онъ не можетъ даже сомнѣваться“ (M. 206. 147, 17).

Чему-же учитъ изслѣдователя подобный результатъ изысканій? Если на какой-либо вопросъ дается нѣсколько противорѣчивыхъ отвѣтовъ, это означаетъ, что какой-либо изъ нихъ, или всѣ они невѣрны, и вопросъ нужно изслѣдовать снова. Если-же и послѣ этого оказывается, что каждый изъ данныхъ на него отвѣтовъ правиленъ, хотя и противорѣчитъ другимъ, тогда въ насъ возникаетъ величайшее изумленіе, заставляющее искать объясненія столь страннаго явленія. Таковъ имен-

но былъ путь, пройденный Паскалемъ: изслѣдованіе теорій стоическаго идеализма и скептическаго и эпикурейскаго реализма показало ихъ ложность и вмѣстѣ истинность и логическую правильность съ точки зрѣнія опыта: предложенныя ими рѣшенія проблемы были теоретическимъ выраженіемъ реальныхъ противорѣчій человѣческаго существа. И такъ, вотъ гдѣ источникъ поразительныхъ антиномій человѣческой морали: онъ кроется въ самой природѣ человѣка. Прежде всего самъ человѣкъ есть странная, запутанная загадка! Все предшествующее изслѣдованіе Паскаля направлялось къ тому, чтобы заставить человѣка признать этотъ фактъ: „если человѣкъ превозносится, говоритъ Паскаль, я унижаю его; если онъ унижается, я возбуждаю въ немъ горлость, и я противорѣчу ему до тѣхъ поръ, пока онъ не пойметъ, что онъ—непостижимое чудовище (M. 760), парадоксъ для самого себя (536, 16), химера, хаосъ, полный противорѣчія, чудо! Судья всѣхъ вещей, богъ, ничтожный червь земной, сокровище истины, клоака недостовѣрности и заблужденія, слава и отбросъ вселенной (M. 536, 13. 901, 3)!“

„Кто разъяснитъ эту путаницу?“ (M. 536, 14).

Такъ открытіе антиномій привело Паскаля къ постановкѣ новой проблемы.

Очевидно, исходнымъ пунктомъ новаго изслѣдованія должны быть указанныя противорѣчія человѣческой природы, а задачей его – соглашеніе всѣхъ этихъ противорѣчій (Nav. XVI, 10 bis. M. 533.): этотъ путь Паскаль считаетъ единственно правильнымъ. Только объяснивъ и согласивъ всѣ противорѣчія человѣческой природы, можно выяснить ихъ значеніе, разрѣшить антиноміи морали и правильно рѣшить проблему блага.

Прежде всего изъ самаго существа этой задачи,—объяснить и согласить всѣ противорѣчія человѣческой природы,—слѣдуетъ, что рѣшеніе ея превышаетъ средства опытной науки. Опытъ частичный дастъ опору для какого-либо одного члена антиномій, опытъ цѣлокупный дастъ въ результатѣ весь рядъ антиномій, между тѣмъ Паскаль ставитъ своей задачей объяснить и согласить всѣ эти антиноміи, этотъ цѣлокупный опытъ. Но объяснить ихъ изъ нихъ-же самихъ—невозможно: это значило-бы объяснять требующее объясненія имъ-же самимъ, и такимъ образомъ предположить его уже объясненнымъ и понятнымъ. Чтобы объяснить антиноміи, нужно, оче-

видно, выйти за предѣлы опытной науки, откуда слѣдуетъ, что для опытной науки человѣкъ есть нѣчто „непостижимое“. Далѣе, такъ какъ научная дѣятельность есть дискурсивная дѣятельность разума, основывающаяся съ одной стороны на внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ, съ другой на самоочевидности, составляющей также фактъ человѣческой природы, которая именно и требуетъ теперь объясненія (M. 536, 1, 2, 3, 9): то человѣческая природа оказывается превышающею вообще силы человѣческаго разума (M. 536, 1—10). И если, вмѣстѣ со стоическимъ и скептическимъ раціонализмомъ, сущность человѣка полагать въ (дискурсивномъ) разумѣ, то мы легко поймемъ странный на первый взглядъ выводъ Паскаля, что „человѣкъ безконечно превосходитъ человѣка“, т. е. себя-же самого (M. 536, 16): смыслъ этихъ словъ тотъ, что предѣлы опытной науки могутъ вмѣстить только часть содержанія человѣческой дѣйствительности, въ человѣкѣ есть нѣчто, доступное уже не наукѣ, не разуму, а только вѣрѣ.

Итакъ, если мы хотимъ твердо держаться предѣловъ науки, мы будемъ не въ состояніи выйти изъ заколдованнаго круга антиномій моральнаго разсудка, и человѣческая природа съ ея противорѣчіями останется неразгаданною. Если же мы хотимъ овладѣть этой тайной, мы должны рѣшиться, перейдя за предѣлы науки, вступить въ область положеній вѣры. Паскаль смѣло дѣлаетъ этотъ шагъ. Нужно точно выяснить себѣ основанія такого рѣшенія: это важно для пониманія характера всего дальнѣйшаго его изслѣдованія.

Представимъ себѣ, что нашъ умъ пришелъ къ открытію антиномій моральнаго разсудка и находится еще, такъ сказать, внутри ихъ: каждый членъ антиноміи представляется ему столь-же правильнымъ, какъ и другой членъ ея; одинаково—правильными представляются уму и члены той антиноміи, которая касается самого изслѣдованія проблемы блага. Слѣдовательно, какое-бы положеніе онъ ни рѣшился занять по отношенію къ дальнѣйшему изслѣдованію проблемы, положительное или отрицательное, т. е. рѣшилъ-ли бы онъ продолжать изслѣдованіе, или отказаться отъ него, въ томъ и другомъ случаѣ онъ былъ бы правъ и вмѣстѣ не правъ: если бы онъ рѣшился продолжать изслѣдованіе, онъ долженъ бы былъ принять за основаніе рѣшенія принципъ положительнаго члена антиноміи и тогда онъ оказался бы въ противорѣчіи съ

принципомъ отрицательнаго члена антиноміи; и наоборотъ, если бы онъ рѣшился оставить всякія попытки рѣшить проблему, онъ могъ сослаться на принципъ отрицательнаго члена антиноміи, и зато имѣть противъ себя принципъ положительнаго члена ея. Однимъ словомъ, принимая то или иное изъ этихъ рѣшеній, мы только становимся на сторону одного члена антиноміи и отрицаемъ силу другого ея члена, хотя мы еще и не въ состояніи опровергнуть или согласить его принципъ съ принятымъ рѣшеніемъ. Не очевидно-ли, что въ томъ и другомъ случаѣ рѣшеніе вытекаетъ не изъ ума,—признающаго одинаково основательными два противоположныхъ рѣшенія,—а изъ расположеній сердца и воли? или что-тоже, не изъ науки, а изъ вѣры? Если бы, открывъ антиноміи, Паскаль хотѣлъ дѣйствовать по указаніямъ одного только научнаго разсудка, онъ повторилъ бы басню о Буридановомъ ослѣ: онъ никогда не принялъ-бы никакого рѣшенія, такъ какъ основанія въ пользу того и другого рѣшенія съ точки зрѣнія разсудка одинаково сильны. Между тѣмъ, Паскаль принимаетъ опредѣленное рѣшеніе: несмотря на противорѣчія, въ которыхъ необходимо запутывается научный разсудокъ, онъ становится на сторону положительнаго члена антиноміи, онъ рѣшается продолжать изслѣдованіе. Слѣдовательно, это рѣшеніе не могло быть исключительно выводомъ разсудка, оно прежде всего было дѣяніемъ, вытекавшимъ изъ вѣры въ осуществимость человѣческаго идеала, изъ живого и мощнаго стремленія сердца къ этому идеалу. Такимъ образомъ, Паскаль уже своимъ рѣшеніемъ—продолжить изслѣдованіе проблемы—поставилъ идеальныя потребности сердца выше доводовъ науки, вѣру—выше (дискурсивнаго) разума. Поэтому, не вполнѣ-ли естественно и необходимо то, что Паскаль въ области вѣры ищетъ и рѣшенія проблемы? Искать его было болѣе негдѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, какимъ путемъ человѣкъ, описанный Паскалемъ, можетъ открыть принципы этики и въ чёмъ эти послѣдніе могли-бы заключаться?

Принципъ по самому понятію своему универсаленъ. Уже отсюда ясно, что онъ не можетъ быть открытъ путемъ наблюденія надъ дѣйствительнымъ поведеніемъ и сознаніемъ людей, путемъ эмпирическимъ. Наблюденіе показываетъ, что правила, которыми люди руководятся въ своей жизни, чрез-

вычайно капризны, разнообразны, случайны, какъ и поступки ихъ, такъ что нельзя указать ни одного правила, которое было бы дѣйствительно универсально въ томъ смыслѣ, что оно всегда признавалось бы и исполнялось всѣми вообще и каждымъ въ отдѣльности (М. 193. 4—5 и др.). Но если бы даже и были найдены эмпирическимъ путемъ подобные универсальные принципы, это нисколько не помогло-бы рѣшенію проблемы блага, потомучто сравненіе принциповъ показало бы, что они противоположны другъ другу и другъ другу противорѣчатъ: въ числѣ ихъ оказались бы принципы добра, и принципы зла, и если первые могутъ быть универсальны, то универсальны могутъ быть и вторые и даже скорѣе первыхъ, потомучто человѣческая дѣйствительность болѣе подвластна злу и неразумію, чѣмь разуму и добру. Слѣдовательно, путемъ наблюденія надъ нравами и поведеніемъ людей нельзя ни открыть этическихъ принциповъ, ни различить среди нихъ истинные отъ ложныхъ. Но нельзя-ли удержаться на пути эмпиріи, кое-что въ немъ исправивъ? напримѣръ, введя въ разсмотрѣніе фактовъ человѣческаго поведенія понятія природнаго, естественнаго, съ одной стороны, и противнаго природѣ, неестественнаго, и случайнаго для нея съ другой стороны? Итакъ, раздѣлимъ человѣческіе поступки на двѣ группы: естественныхъ, согласныхъ съ природой человѣка, и несогласныхъ съ ней и случайныхъ для нея; наблюденіе надъ первыми поможетъ намъ выяснить естественныя правила поведенія, или требованія человѣческой природы; наблюденіе надъ вторыми—правила случайныя и человѣческой природѣ не отвѣчающія. Что согласно съ природой, то хорошо и полезно, и ведетъ къ благу и счастію человѣка; что противорѣчитъ природѣ, то дурно, вредно и служитъ причиной нашихъ несчастій; первому мы должны слѣдовать, второго избѣгать, и поступая такъ, мы достигнемъ истиннаго блага и будемъ счастливы.

Однако, спрашивается, какимъ образомъ человѣкъ, описанный Паскалемъ, можетъ придти къ различенію понятій природнаго, естественнаго, и противнаго природѣ, неестественнаго и случайнаго, какое содержаніе можетъ онъ вложить въ эти понятія, и можно-ли, пользуясь этими послѣдними, придти къ удовлетворительному рѣшенію проблемы блага?

Если даже и допустить, что на почвѣ эмпирическаго изслѣдованія есть полная возможность строго различить природное отъ неестественнаго и случайнаго, подлинные природные или естественные принципы отъ простыхъ случайно-создавшихся обычаевъ и привычекъ, всетаки отсюда до рѣшенія проблемы блага еще далеко. Дѣло въ томъ, что по взгляду Паскаля, зачатки зла намъ не менѣе прирождены, какъ и зачатки добра, добрые и злые инстинкты одинаково естественны для насъ: мы родимся съ тѣми и другими, въ этомъ смыслѣ они совершенно равны, и нѣтъ никакого основанія отдавать однимъ изъ нихъ предпочтеніе предъ другими. Слѣдовательно, различеніе природы отъ простой привычки или обычая само по себѣ еще не даетъ возможности внести единство и гармонію въ человѣческую дѣятельность и отличать доброе и полезное намъ отъ злаго и вреднаго, хотя и несомнѣнно, что существуютъ нѣкоторыя естественныя начала дѣятельности (193, 7 и др.). Между тѣмъ,—слѣдуетъ замѣтить,—что и самое различеніе между природой и привычкой или обычаемъ на почвѣ опыта необходимо должно быть признано весьма шаткимъ и въ высшей степени относительнымъ. Съ точки зрѣнія опыта смѣло можно сказать, что „природа человѣка—omne animal, вся животная природа. Нѣтъ ничего, что бы не сдѣлали природнымъ, и нѣтъ ничего природнаго, чего-бы не заставили исчезнуть (H. XXV, 83, 84, M. 897. H. XXV, 91): всё дѣлается природой, обычай—дѣлается природой, и я боюсь, говоритъ Паскаль, что такъ называемая природа—сама только первая привычка, какъ привычка—вторая природа“. Отсюда слѣдуетъ, что на основаніи опыта и можно утверждать, что наши такъ называемые естественные принципы дѣятельности—тоже, что и привычные принципы, и дѣти наслѣдуютъ ихъ отъ отцовъ, путемъ воспитанія, подобно тому, какъ это происходитъ въ мірѣ животныхъ путемъ дрессировки. Такимъ образомъ, другой обычай создастъ и другіе естественные принципы, что и подтверждается опытомъ. и если существуютъ естественные принципы, которыхъ никакой обычай не можетъ изгладить, то есть также и противные природѣ обычаи, которыхъ не изгладить ни природѣ, ни второму обычаю. „Отцы боятся, чтобы въ ихъ дѣтяхъ не исчезла естественная любовь къ нимъ—что-же это за природа, если она можетъ быть искоренена?

Привычка есть вторая природа, разрушающая первую“ (Hav. III, 13). Если же съ точки зрѣнія опыта невозможно строгое разграниченіе понятій природнаго отъ противнаго природѣ и случайнаго, то отсюда слѣдуетъ, что опытъ вообще не можетъ дать твердаго опорнаго пункта для моральнаго сужденія и дѣятельности, обезпечивающей достиженіе истиннаго блага. На этомъ пути (M. 237) какъ всё можетъ считаться человѣческой „природой“, такъ и все, что угодно, можетъ быть возведено въ достоинство истиннаго блага, и разнообразіе и противорѣчіе принциповъ поведенія на этой почвѣ можетъ быть самымъ запутаннымъ и капризнымъ (M. 897, 93 и др.) и доходить до полной противоположности. Такъ, „люди распущенной жизни говорятъ людямъ строгой жизни: не мы, а вы удаляетесь отъ природы, мы же увѣрены, что слѣдуемъ ей. Это подобно тому, какъ сидящіе на плывущемъ суднѣ, думаютъ, что бѣгутъ тѣ, кто стоитъ на пристани. Нужно имѣть твердый пунктъ для сужденія. Гавань судитъ тѣхъ, кто сидитъ на суднѣ; но гдѣ возьмемъ мы точку опоры для морали? (M. 714. Hav. VI, 4).—Этой точки или совсѣмъ нѣтъ, или-же она лежитъ въ сверхнаучной сферѣ, въ области вѣры.

Въ какихъ же положеніяхъ вѣры находитъ Паскаль разрѣшеніе той загадки, которой имя: „человѣкъ“?. На чемъ основываются эти положенія? Какимъ путемъ Паскаль приходитъ къ нимъ?

Принципы всѣхъ членовъ антиноміи вѣрны, выводы ихъ ложны и должны быть отвергнуты. И „я одинаково порицаю, говоритъ Паскаль, и тѣхъ, кто только превозноситъ человѣка, и тѣхъ, кто только хулитъ его, и тѣхъ, которые берутся развлекать его, я могу одобрить только тѣхъ, кто ищетъ (истины о человѣкѣ) стеная“ (M. 860). Чтобы найти эту истину, недостаточно, говоритъ Паскаль, слѣдовать только одному ряду однородныхъ фактовъ, не принимая во вниманіе фактовъ противоположныхъ; необходимо согласить всѣ наши противоположности“ (M. 533): необходимо объединить и примирить всѣ принципы антиномій. Такъ какъ уже самое рѣшеніе—продолжать изслѣдованіе проблемы,—вытекало у Паскаля изъ вѣры, что истинное благо достижимо для человѣка, то задача соглашенія противорѣчій человѣческой природы могла заключаться, въ

сущности, въ томъ, чтобы такимъ образомъ понять ихъ, чтобы достиженіе истиннаго блага было мыслимо и возможно, и чтобы въ тоже время и понятіе о человѣческой дѣйствительности не было искажено: нужно было соблюсти и интересы сердца, томящагося по идеалу, и считаться съ фактами печальной дѣйствительности, и, такимъ образомъ, воздать должное реализму и идеализму. Здѣсь именно кроются тѣ мотивы, которые влекли мысль Паскаля, какъ и мысль Платона, къ принятію ученія о первоначальной чистотѣ человѣческой природы и ея паденіи. Если мы хотимъ вѣрить, что истинное благо достижимо для насъ, мы должны вѣрить и въ то, что первоначально природа человѣка была добра и чиста отъ зла, что зло возникло въ ней и не составляетъ ея подлинной сущности, что поэтому очищеніе отъ зла и усовершенствованіе въ добрѣ для человѣка—возможно. Если мы не вѣримъ въ это ученіе, то мы не можемъ вѣрить и въ то, что для человѣка возможно освобожденіе отъ зла и достиженіе истиннаго блага.

Если вѣра въ достижимость истиннаго блага безъ вѣры въ указанное ученіе (въ которое Паскаль слишкомъ поспѣшно вложилъ библейскій смыслъ) невозможна, то, значитъ, послѣдняя является необходимымъ условіемъ первой. Однако положенія этой вѣры, очевидно, представляютъ изъ себя положенія вѣры, а не науки: они лежатъ за предѣлами послѣдней. Эти положенія выражаютъ собою такіе предполагаемые факты, которые предшествовали той человѣческой дѣйствительности, какая намъ можетъ быть извѣстна теперь, слѣдовательно факты, не только теперь абсолютно недоступные никакому опыту, но и происшедшіе при совершенно другомъ состояніи человѣческой природы, и поэтому превышающіе тѣ способности познанія, какими мы теперь обладаемъ. Вотъ почему, какъ эти положенія, такъ и непосредственно вытекающее изъ нихъ положеніе о распространеніи первоначальнаго поврежденія человѣческой природы на всѣхъ людей путемъ наслѣдственности, не только недоступны опыту, но въ сущности непостижимы и для моральнаго разсудка (M. 902. 953. 536, 20—22; и др.), и многимъ людямъ, поэтому, кажутся чистымъ безуміемъ.

Но что въ вѣрѣ въ первоначально—чистое состояніе и паденіе человѣка сокрыта и „глубокая мудрость“, это ясно

изъ вышесказаннаго. Кромѣ того, Паскаль ставитъ на видъ и то обстоятельство, что хотя эти положенія недоступны для непосредственнаго опыта и непостижимы для разсудка, и, такимъ образомъ, „темны сами по себѣ“, однако они имѣютъ за себя „весьма солидныя основанія“ (M. 898, 11. 899, 7): имѣя умозрительный характеръ и недоступный для опыта, они однако вполнѣ согласны со всѣми фактами опыта; непостижимыя для разсудка, они однако требуются всѣмъ опытомъ, являются единственно возможнымъ средствомъ—понять истинную человѣческую природу и разобраться въ человѣческой дѣйствительности.

Въ этомъ легче всего убѣдиться, попробовавъ отвергнуть указанныя положенія. Это можно сдѣлать двоякимъ способомъ: именно, становясь поперемѣнно на точку зрѣнія исключительнаго идеализма или реализма. Допустимъ, что человѣческая природа есть и всегда была чиста и добра; отсюда должно бы съ необходимостью слѣдовать, что человѣкъ всегда былъ и есть невиненъ, что онъ стремится только къ истинѣ и добру, ими только наслаждается, и, такимъ образомъ, есть и былъ совершенъ и счастливъ. Но это рѣшительно противорѣчитъ дѣйствительности (M. 536, 17). Если наоборотъ, допустить, что человѣкъ никогда не былъ чистъ и добръ, если бы надъ нимъ имѣли власть исключительно низкія побужденія и потребности, „еслибы онъ всегда былъ только извращеннымъ существомъ“, какъ выражается Паскаль, „то въ немъ не могло-бы возникнуть никакой идеи истины и блаженства“ (M. 536, 17), что опять рѣшительно несогласно съ дѣйствительностью (M. 536, 18). Слѣдовательно, отрицая ученіе о первоначальной чистотѣ человѣческой природы и ея паденіи, мы лишаемся возможности понять человѣческую дѣйствительность (passim 147, 9, 14. 602, 7; 605, 6. 928, 897 и мн. др.). Неменѣе ясно, что въ этомъ случаѣ мы оказываемся не въ состояніи понять и то, въ чемъ заключается истинная природа человѣка (M. 636, 19; 953 и др.), потомучто у насъ не оказывается опоры для того, чтобы отличить истинное отъ ложнаго, доброе отъ злого, и мы получаемъ право „всё одинаково считать нашей природой“: съ идеалистической точки зрѣнія, проведенной послѣдовательно, не можетъ быть ничего въ собственномъ смыслѣ недобраго, точно также и реалистическая

точка зрѣнія не можетъ допустить ничего, что было бы въ собственномъ смыслѣ добрымъ или злымъ. Съ обѣихъ точекъ зрѣнія неопредѣленно-широкая категорія естественнаго, природнаго, въ концѣ концовъ является единственной мнимо этической категоріей, вытѣсняющей категоріи должнаго и недолжнаго. Для ученія о первопачальной чистотѣ природы человѣка и его паденіи,—ученія, объединяющаго и ограничивающаго точки зрѣнія идеализма и реализма, всѣхъ этихъ затрудненій не существуетъ. Оно одно только даетъ возможность составить опредѣленное понятіе объ истинной человѣческой природѣ, строго отличаетъ должное отъ недолжнаго, доброе отъ злого, указываетъ, что именно въ „должномъ“, въ великихъ идеяхъ, цѣляхъ, стремленіи къ истинѣ и добру, она, наша истинная природа, находитъ свое подлинное выраженіе, что ложь и заблужденіе, злоба и ненависть, рабство чувственности и пр., суть проявленія ея извращенія.

Такъ получаетъ Паскаль два первыхъ положенія (моральной) вѣры, первыхъ и въ тоже время основныхъ (M. 536, 26), такъ какъ на нихъ основываются другія положенія, въ которыхъ дается отвѣтъ на дальнѣйшіе вопросы, входящіе въ проблему блага, вопросы—о высшемъ благѣ, о добродѣтели и объ условіяхъ и средствахъ достиженія ихъ. Въ силу такой связи съ вопросомъ объ истинной природѣ человѣка, и рѣшенія этихъ послѣднихъ вопросовъ доступны также только вѣрѣ, въ вышеуказанномъ смыслѣ (M. 536,12 сл.—26; 605, 1—8; 602, 1—2 и др.); и выводъ этихъ рѣшеній дѣлается тѣмъ-же путемъ: отправляясь отъ вѣры въ достижимость идеала. Паскаль принимаетъ въ разсчетъ дѣйствительное состояніе человѣка.

Если причиной заблужденій идеализма и реализма въ области моральныхъ ученій является неудовлетворительное знаніе природы человѣческой, то, наоборотъ, точное познаніе этой послѣдней даетъ возможность выработать „совершенное ученіе о морали“ (Разгов. объ Эп. и Монт. F. p. 363—364 ср. M. 602).

Только удовлетвореніе тѣхъ стремленій, въ которыхъ находитъ свое выраженіе истинная природа человѣка, можетъ вести человѣка къ его истинному благу и счастію; высшая цѣль всѣхъ этихъ стремленій есть обладаніе всесовершеннымъ, пребывающимъ, универсальнымъ, одинаково

вполнѣ для всѣхъ доступнымъ благомъ, или единеніе съ Богомъ.

Богъ, слѣдовательно, есть высшее благо человѣка, и единеніе съ Нимъ доставляетъ величайшее счастіе: таково истинное понятіе о Богѣ: это—внутреннее Высшее благо души, источникъ ея счастія (М. 605, 5, 7—8. 919, 12. 923. 4 и др.).

Что же касается тѣхъ стремленій, въ которыхъ выражается извращеніе подлинной человѣческой природы, то удовлетвореніе ихъ есть зло и можетъ вести только къ злу и несчастію. Эгоистическое самообожествленіе—вотъ въ чемъ заключается сущность этого извращенія; самообожествленіе и тѣ вожделѣнія (конкуписценціи), въ которыхъ оно проявляется, суть величайшее зло и несчастіе.

Такъ какъ Богъ есть высшая и универсальная цѣль человѣческихъ стремленій, то всѣ другія благія цѣли должны быть подчинены ей, и въ этомъ смыслѣ Богъ есть единственное благо, и наоборотъ, такъ какъ эгоистическое самообожествленіе является источникомъ всѣхъ ложныхъ и злыхъ цѣлей, то оно есть единственное зло. Отсюда, далѣе, ясно слѣдуетъ, что „ненависть къ себѣ (М. 294) и любовь къ Богу есть, въ указанномъ смыслѣ, единственная добродѣтель, „самолюбіе“ — единственный порокъ; такъ нужно понимать слова Паскаля, что „любить должно только Бога, ненавидѣть только себя (М. 432,1): подъ тѣмъ я, которое человѣкъ долженъ ненавидѣть, Паскаль разумѣетъ эгоизмъ человѣческій со всѣми проявленіями его (М. 4; 815; 294). Но точно также и Бога Паскаль мыслитъ какъ внутренно-присущую человѣческой природѣ цѣль: нужно ненавидѣть себя, говоритъ онъ, и искать существо, истинно-достойное любви. Но такъ какъ мы не можемъ любить того, что внѣ насъ (т. е. любя другое, мы любимъ всетаки въ немъ себя), то нужно любить существо, которое въ насъ, но которое не—мы, и это истинно о каждомъ человѣкѣ. Но таково только Универсальное Существо. Царство Божіе въ насъ: Универсальное Существо въ насъ; оно—мы и не—мы“. Слѣдовательно, если человѣкъ долженъ ненавидѣть себя, какъ эгоистическое существо, то онъ долженъ любить себя, поскольку эта любовь совпадаетъ съ любовью къ Универсальному Существу.

Такого рода любовь къ себѣ,—любовь, тождественная съ любовью къ Богу, какъ Универсальному Благу, заключаетъ въ себѣ также любовь и справедливость и ко всѣмъ другимъ людямъ (М. 605, 7—8), не только ближнимъ своимъ, но и врагамъ, и даже врагамъ Божіимъ (М. 676). Въ то-же время любовь къ Универсальному Существу есть единственно-возможная разумная любовь къ себѣ самому, тогда какъ—эгоизмъ неразуменъ и гибеленъ и для другихъ, и для самого эгоиста. Въ цѣломъ рядѣ отрывковъ Паскаль разъясняетъ эту мысль на примѣрѣ отношенія органа къ цѣлому организму. „Пусть вообразятъ себѣ тѣло, полное мыслящихъ членовъ, потомучто мы члены „Всего", и пусть посмотрятъ, какъ долженъ тогда каждый членъ любить себя (М. 410, ср. 539). Быть членомъ—значитъ не имѣть жизни, бытія и движенія иначе, какъ чрезъ тѣло и для тѣла (М. 367,1). Тѣло любитъ руку, и рука, еслибы она имѣла волю, должна-бы любить себя такимъ-же образомъ, какъ любитъ её тѣло: всякая иная любовь несправедлива (М. 367, 4). Блаженство членовъ и долгъ ихъ—быть въ согласіи съ жизнью цѣлаго, которому они принадлежатъ, которое любитъ ихъ лучше, чѣмъ они сами себя (М. 368, 2). Хотя всякій по природѣ своей любитъ только то, что ему можетъ быть полезно (М. 898, 29), любитъ себя болѣе всего другого, но любя тѣло, членъ и любитъ себя такъ, какъ онъ долженъ любить, потомучто онъ можетъ существовать только въ немъ, чрезъ него, и для него (М. 367, 3); чтобы члены были счастливы, нужно, чтобы они имѣли одну волю,—чтобы они сообразовали свою волю съ первой волей, управляющей всѣмъ тѣломъ (М. 433. 542): не желая ничего, кромѣ блага тѣла, они создаютъ свое собственное благо (М. 542). Самообожествляющійся эгоизмъ есть направленіе воли, совершенно противоположное вышеописанному, поэтому онъ неизбѣжно влечетъ за собой и противоположные результаты. Членъ, отдѣлившійся отъ тѣла, которому онъ принадлежитъ, имѣетъ только гибнущее, убывающее бытіе. Между тѣмъ онъ думаетъ быть цѣлымъ, и, чуждаясь тѣла, отъ котораго зависитъ, онъ думаетъ, что онъ зависитъ только отъ себя, и хочетъ сдѣлать себя центромъ, самымъ тѣломъ. Но такъ какъ онъ не имѣетъ въ себѣ начала жизни, то удѣломъ его бытія становятся безпорядокъ, несчастіе, заблужденіе, изумленіе предъ недостовѣрностью

своего существованія, такъ какъ онъ чувствуетъ, что онъ не тѣло, и однако не видитъ, что онъ—членъ тѣла (M. 367, 2. 542). Не менѣе ясно, какъ гибельно для другихъ его желаніе быть центромъ и исключительнымъ предметомъ любви для всего существующаго; требовать подобной любви къ гибнущему и ограниченному, значитъ совершать не только несправедливость, но и гибельный обманъ (M. 514).

Многихъ важныхъ вопросовъ этики Паскаль совсѣмъ не касается. Но по нѣкоторымъ вопросамъ онъ однако оставилъ краткія замѣтки. Таковы вопросы: о соціальныхъ отношеніяхъ, объ отношеніи къ благамъ міра, о борьбѣ со зломъ. Справедливость и любовь къ людямъ, заключающіяся въ любви къ Универсальному Благу, требуютъ равенства правъ и благъ въ обществѣ. Къ міру и его благамъ человѣкъ можетъ относиться двояко: эти блага могутъ быть разсматриваемы какъ средства или для достиженія высшей цѣли—истиннаго блага, или для удовлетворенія эгоистическихъ вожделѣній. Само собою понятно, что отношеніе перваго рода представляется Паскалю единственно правильнымъ и благотворнымъ, отношеніе второго рода—ложнымъ, гибельнымъ. Слѣдовательно, этика Паскаля въ принципѣ не требуетъ абсолютнаго отреченія отъ міра и всѣхъ его благъ, но она стремится подчинить отношеніе къ міру религіозной идеѣ. Она не ведетъ, въ принципѣ, и къ отреченію отъ всякихъ удовольствій, но она хочетъ изгнать ложныя, и оставить тѣ, которыя представляются истинными и прочными съ религіозной точки зрѣнія (Faug. I. p. 53. M. 725. 270. Faug. I. 47. 72. 18—19). Такъ какъ эгоистическая любовь къ міру является реальною силою въ человѣческой душѣ, то для достиженія истиннаго блага необходима борьба съ эгоизмомъ и его вожделѣніями, съ цѣлью ихъ подавленія: необходимъ аскетизмъ. Такъ оправдывается самымъ существомъ дѣла принципъ аскетизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ этотъ принципъ вкладывается вполнѣ опредѣленный смыслъ. Изъ двухъ противоположныхъ полюсовъ, къ которымъ стремится человѣческое сердце: Универсальнаго блага и самообожествляющагося я — второй полюсъ долженъ быть уничтоженъ и поглощенъ въ первомъ, въ этомъ сущность аскетизма. Гордость стоика должна смѣниться смиреніемъ, служеніе эгоизму и его вожделѣніямъ эпикурейца должно уступить мѣсто самоотреченію, умерщвле-

нію эгоистическихъ вожделѣній и вдохновенной преданности Высшему Принципу. У Паскаля слово было согласно съ дѣломъ, его жизнь была воплощеніемъ его ученія, но въ своихъ аскетическихъ взглядахъ онъ иногда переходилъ должные предѣлы. Слѣдуетъ отмѣтить также оригинальный взглядъ Паскаля на борьбу со зломъ внѣ насъ, зломъ, царствующимъ въ мірѣ. Нужно бороться за истину, миръ съ ложью и зломъ гибеленъ (M. 963), но не слѣдуетъ добиваться тріумфа истины путемъ насилія: истина и насиліе—вещи непримиримыя. Распространять истину слѣдуетъ только путемъ убѣжденія. Кто хочетъ добиться господства истины насиліемъ и угрозами, тотъ не столько жаждетъ торжества истины, сколько побѣды себѣ, и вселяетъ въ души не истину, а терроръ (F. 1 p. 59. 60. Срн. XII къ Провинц. конецъ; M. 562 и др.). Точно также по его убѣжденію не нужно убивать, чтобы воспрепятствовать существованію злодѣевъ: это значило-бы дѣлать двухъ злодѣевъ вмѣсто одного. Vince in bono malum—побѣждай зло добромъ (Римл. XII, 21. M. 678).

Сущность ученія Паскаля о принципѣ моральной дѣятельности можетъ быть кратко выражена слѣдующими словами одного изъ отрывковъ, сохранившихся въ матеріалахъ Мыслей": „Измѣнимъ правило, которымъ мы пользовались для сужденія о томъ, что есть добро. Правиломъ мы брали нашу (эгоистическую) волю, теперь возьмемъ волю Божію, волю Универсальнаго Существа: все, чего Оно хочетъ, для насъ хорошо, чего Оно не хочетъ, для насъ дурно (M. 261, 2). Въ этомъ пунктѣ Паскаль согласенъ со стоикомъ Эпиктетомъ (См. цит. Разговоръ объ Эпикт. и Монт.). Но онъ рѣшительно расходится со стоиками по вопросу о возможности для человѣка исполнить этотъ законъ и достигнуть истинной цѣли жизни-единенія съ Универсальнымъ Существомъ. Стоическій идеализмъ догматически предполагалъ самодостаточность человѣка для достиженія его истиннаго назначенія, скептическій реализмъ на основаніи опыта рѣшалъ вопросъ о моральныхъ силахъ человѣка въ отрицательномъ смыслѣ. Въ этомъ спорѣ Паскаль становится на сторону скептицизма. „Напрасно взывать, говоритъ онъ, къ человѣку, не познавшему себя, чтобы онъ шелъ отъ себя къ Богу. Прекрасно взывать объ этомъ къ тому, который позналъ себя (M. 673)". Самопознаніе-же свидѣтельствуетъ, что человѣкъ хочетъ обладать истиннымъ благомъ, но не обладаетъ имъ, и даже не въ силахъ

обладать имъ, и въ то-же время онъ не можетъ не желать обладать имъ (M. 858). Человѣческая немощь есть фактъ, который было-бы безцѣльно игнорировать. „Человѣкъ не ангелъ, и не звѣрь, и кто хочетъ сдѣлать его ангеломъ, дѣлаетъ его звѣремъ (Nav. VII, 13. M. 704). Какъ еще далеко отъ познанія Бога до любви къ Нему и единенія съ Нимъ (M. 863)! Эгоизмъ съ его вожделѣніями направляетъ волю человѣка въ сторону противоположную его истинному благу (M. 80 срн. 18). Эгоистическіе инстинкты родятся съ нами, слѣдовательно, мы не въ состояніи отъ нихъ освободиться, однако, такъ какъ человѣкъ не можетъ не желать обладать истиннымъ благомъ, онъ не можетъ не желать освободиться отъ своихъ эгостическихъ склонностей: „освободиться отъ нихъ должно“ (M. 24). Такимъ образомъ, дѣйствительное положеніе человѣка совсѣмъ не таково, какимъ оно представляется стоическому идеализму и скептическому реализму: идеализмъ не замѣчаетъ того, что человѣкъ не можетъ исполнить свой долгъ, реализмъ упускаетъ изъ виду, что человѣкъ, несмотря на свою немощь, не можетъ не желать исполнить его. Въ этомъ именно раздвоеніи, въ этомъ безсиліи его сердца и воли заключается источникъ его несчастія: хотѣть и не мочь, и не быть въ состояніи не хотѣть. Какъ выйти изъ этого раздвоенія? Какъ избавиться отъ этого несчастія?

Не могу не хотѣть, но не могу и осуществить свое хотѣніе—такъ какъ оба члена этого противорѣчія истинны, реальны, то очевидно, человѣкъ не въ состояніи разорвать этотъ заколдованный кругъ своими собственными силами. Что-же ему дѣлать? Въ комъ слаба вѣра въ идеалъ, и недостаточно сильно желаніе достигнуть его, тотъ, въ сознаніи своего безсилія, придетъ къ мысли, что человѣчество обречено на вѣчное несчастіе, что такова уже человѣческая судьба, такъ безсмысленно устроенъ міръ. Въ комъ, наоборотъ, стремленіе къ идеалу болѣе мощно, вѣра въ достижимость его болѣе ощутительна, тотъ никогда не примирится съ вѣчнымъ несчастіемъ человѣка и съ безсмысліемъ міровой и человѣческой жизни: сознаніе немощи человѣческой заставитъ его постулировать не только необходимость, но и дѣйствительность Божественнаго Содѣйствія: Само благо должно спасти и дѣйствительно спасаетъ человѣка отъ золъ. Таковы именно были тѣ морально-психологическія побужденія, которыя привели и

Паскаля къ принятію христіанскаго ученія о спасеніи людей Самимъ Богомъ. Искорененіе эгоизма, отвращающаго человѣка отъ Универсальнаго Существа, „обращеніе сердца человѣческаго превосходитъ всѣ силы природы“, слѣдовательно, это дѣло можетъ совершить только Всемогущій Творецъ природы и человѣческаго сердца (F. 1, p. 72). „Къ кому другому человѣкъ можетъ прибѣгнуть“? говоритъ Паскаль. „Все, что не Богъ, не можетъ исполнить моихъ чаяній“ (ibid). Богъ долженъ исцѣлить сердце человѣческое, воспламенивъ его всепобѣждающей любовью къ Себѣ, и такимъ образомъ произвести переворотъ въ судьбѣ (M. 808, 1. 297. 903, 1 и др.) человѣка. Этическое значеніе христіанской религіи въ томъ и состоитъ, что она не только предлагаетъ истинное нравственное ученіе, но и даруетъ силы и средства для его исполненія, такъ что только благодаря ей человѣкъ можетъ достигнуть своего истиннаго назначенія. Здѣсь именно Паскаль, подобно Августину, видитъ одно изъ важнѣйшихъ преимуществъ христіанской религіи предъ системами философской этики: послѣднія, подъ вліяніемъ своего ложнаго взгляда на состояніе нравственныхъ силъ человѣка, или неправильно рѣшали, или совсѣмъ и не ставили вопросъ объ условіяхъ и средствахъ достиженія человѣческаго идеала, между тѣмъ какъ отъ рѣшенія этого вопроса въ концѣ концовъ зависитъ всё (M. 147, 10—11).

Изъ сказаннаго можно понять, какимъ образомъ разрѣшается Паскалемъ антиномія между долгомъ и немощью. Высшее назначеніе человѣка несомнѣнно, долгъ его есть истина: „я, дѣйствительно, долженъ“. Но „я могу“, понимаемое въ смыслѣ идеализма, ложно: человѣческая немощь, о которой говоритъ реализмъ, есть несомнѣнный фактъ: человѣкъ не можетъ своими силами достигнуть своего назначенія. Но такъ какъ достиженіе послѣдняго всетаки возможно (при содѣйствіи Бога), то и абсолютное „я не могу“, понимаемое въ смыслѣ реализма, также ложно, ибо абсолютной невозможности достигнуть своего назначенія для человѣка не существуетъ. Итакъ, вмѣстѣ съ идеализмомъ Паскаль говоритъ: „я долженъ, и я могу“, но послѣдній тезисъ онъ принимаетъ съ пессимистической поправкой: могу только при содѣйствіи того Универсальнаго Блага, Котораго жаждетъ мое сердце.

Путь, которымъ шелъ Паскаль къ рѣшенію проблемы блага, достаточно выясненъ предыдущимъ послѣдовательнымъ изложеніемъ его изслѣдованія. Это путь нравственнаго самосознанія, путь наблюденія и объясненія фактовъ человѣческаго самосознанія въ свѣтѣ вѣры въ высшее человѣческое назначеніе. Считая этотъ путь рѣшенія проблемы единственно-правильнымъ, Паскаль, естественно, такое-же значеніе приписывалъ и самому рѣшенію проблемы. По Паскалю это рѣшеніе совпадаетъ въ существенныхъ пунктахъ съ христіанствомъ. Для полной убѣдительности Паскаль, повидимому, имѣлъ въ виду детальное сопоставленіе между ними. Для задачи нашего изслѣдованія нѣтъ нужды воспроизводить всѣ эти сопоставленія: они не могутъ дать ничего новаго ни по вопросу о методѣ рѣшенія проблемы, ни по вопросу о самомъ содержаніи рѣшенія, потомучто вся цѣль ихъ заключается въ томъ, чтобы показать, что именно христіанство,—а не какая-либо другая религія или философія,—рѣшаетъ всѣ тѣ вопросы, какіе необходимо входятъ въ проблему блага, и даетъ на нихъ тѣ самые отвѣты, какіе необходимо дать. Поэтому мы ограничимся только нѣсколькими текстами, которые могли-бы еще разъ подтвердить, что философскій замыселъ Паскаля разгаданъ и изложенъ нами выше правильно. 1) Напримѣръ, онъ наглядно выраженъ въ отрывкѣ (М. 823), который гласитъ: „Послѣ изслѣдованія человѣческой природы. Религія, притязающая на истину, должна познать нашу природу. Она должна познать ея величіе, и ея ничтожество, и основаніе того и другого. Какая-же религія познала это, кромѣ христіанской“? (срн. 695. 147. 1 сл.) 2) М. 861: „Всѣ эти противоположности (въ человѣческой природѣ), которыя повидимому всего болѣе удаляютъ меня отъ познанія религіи, всего скорѣе и ведутъ къ религіи истинной“; срн. 147, 1: „Нужно, чтобы она объяснила намъ эти изумительныя противоположности“. 3) (М. 885, 1—3). Текстъ интересенъ тѣмъ, что показываетъ, что нравственныя нормы выводились Паскалемъ изъ самопознанія: „Противоположности (послѣ того, какъ показаны низость и величіе человѣка)“. „Пусть человѣкъ познаётъ теперь свою истинную цѣну. Онъ долженъ любить себя и онъ долженъ презирать себя“. Затѣмъ, нравственныя нормы сопоставлялись съ христіанскимъ ученіемъ (срн. М.

825): „Никакая другая религія (кромѣ христіанской) не учила ненавидѣть себя, слѣдовательно, никакая другая религія не можетъ нравиться тѣмъ, кто ненавидитъ себя и ищетъ существа, истинно достойнаго любви“ и т. д. 4) Ученіе о злѣ и порокахъ такъже выводилось изъ самопознанія и затѣмъ сопоставлялось съ христіанскимъ ученіемъ (М. 24, 1): „Въ комъ нѣтъ ненависти къ своему самолюбію, и къ (этому) инстинкту, побуждающему къ самообожествленію, тотъ находится въ ослѣпленіи. Кто не видитъ, что нѣтъ ничего болѣе противоположнаго истинѣ и справедливости“? и т. д. срн. 24, 2: „между тѣмъ, никакая другая религія не замѣтила, что это грѣхъ, что мы въ немъ рождены, что мы обязаны бороться съ нимъ, и не думала искать средствъ противъ него“ (срн. М. 14, 1—4 и мн. др.). Итакъ, методъ, избранный Паскалемъ для рѣшенія проблемы блага, есть методъ наблюденія и объясненія человѣческаго нравственнаго самосознанія. Спрашивается, какое значеніе могло имѣть полученное такимъ путемъ рѣшеніе проблемы, если предположить, что оно было исполнено правильно? Несомнѣнно, оно должно было выражать истинныя потребности человѣческой природы, должно было быть истиннымъ выраженіемъ человѣческаго самосознанія, его истинной моральной вѣрой. Паскаль вполнѣ ясно понималъ это и указывалъ, что кто достигъ истиннаго самопознанія и соотвѣтствующаго ему настроенія сердца и воли, тотъ имѣетъ естественное предрасположеніе къ принятію вышеизложеннаго рѣшенія, тождественнаго для Паскаля съ христіанствомъ, что это предрасположеніе могло бы повести человѣка къ тому, что онъ выдумалъ-бы себѣ христіанскую религію, если бы ея не существовало уже въ дѣйствительности (М. 843 срн. М. 825).

IV. Гносеологическія ученія Паскаля.

Изложенное выше ученіе объ истинномъ благѣ, добродѣтеляхъ и средствахъ достиженія его по многимъ основаніямъ Паскаль еще не считаетъ полнымъ рѣшеніемъ проблемы. Человѣку въ его стремленіи къ истинному благу „исканіе истины даетъ душевное спокойствіе, но увѣренность—дается только истиной“. Но доказана-ли предыдущимъ изслѣдова-

ніемъ истина предложеннаго выше рѣшенія проблемы? Паскаль даетъ на этотъ вопрось отрицательный отвѣтъ.

Безспорнымъ результатомъ предыдущаго изслѣдованія является, съ одной стороны, уваженіе къ христіанской „религіи, которая такъ хорошо знаетъ недостатки (и достоинства) человѣка, съ другой стороны,—желаніе, чтобы религія, обѣщающая столь достойныя желанія средства уврачеванія, была истинна“ (M. 184. Nav. XI, 11 и др.). Отсюда ясно, что по взгляду Паскаля въ предыдущемъ изслѣдованіи разъяснено еще только то, что человѣку истинно-желательно, и то, что̀ требуется для исполненія его желаній, или, какъ выразился бы Кантъ, установлены только „постуляты“ морали. Однако, существуетъ-ли въ дѣйствительности это требуемое и желаемое? Этотъ вопросъ не былъ еще до сихъ поръ предметомъ изслѣдованія. Но изслѣдованіе его необходимо. Человѣкъ стремится къ единенію съ Универсальнымъ Благомъ: достиженіе этого единенія невозможно безъ нисхожденія самого Универсальнаго Существа къ человѣку, безъ Его содѣйствія; если нѣтъ этого содѣйствія, человѣкъ не можетъ достигнуть своего назначенія. Но и никакого содѣйствія не можетъ быть и исчезаетъ цѣль стремленій человѣка, если Высочайшее Благо не существуетъ. На этихъ основаніяхъ предыдущее изслѣдованіе можетъ установить два этическихъ постулята: должна существовать христіанская религія, долженъ существовать Богъ, или человѣкъ долженъ вѣрить, что они существуютъ. Однако, существуютъ-ли они дѣйствительно? Это вопросъ совершенно другой, вопросъ не о томъ, что должно быть, а о томъ, что есть. Само собой понятно, что какъ Паскаль не могъ обойти этого вопроса, вслѣдствіе того, что реальная нравственная немощь человѣка дѣлала неизбѣжнымъ реальное-же божественное содѣйствіе, такъ и по той-же причинѣ не могъ отвѣтить на него отрицательно (M. 18, 1). Такимъ образомъ, теперь слѣдуетъ обратиться къ гносеологическимъ изысканіямъ Паскаля.

Вопросъ о познаніи Паскаль затрогиваетъ нѣсколько разъ, по разнымъ поводамъ, съ разныхъ точекъ зрѣнія: при описаніи дѣйствительнаго состоянія человѣческаго познанія, при критическомъ разборѣ догматизма и скептицизма, и, наконецъ, онъ снова поднимаетъ этотъ вопросъ въ связи съ религіозной проблемой, причемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ

воспроизводятся главнѣйшіе результаты предшествующихъ изслѣдованій, связываются и добавляются новыми положеніями о гносеологическомъ значеніи сердца.

Анализъ нравственнаго сознанія привелъ Паскаля къ убѣжденію, что послѣдняя цѣль,—высшее благо человѣка, есть Универсальное, Безконечное Благо, или Богъ. Богъ есть послѣдняя цѣль—это, слѣдовательно, одинъ изъ несомнѣнныхъ для Паскаля постулатовъ нравственнаго сознанія. Этотъ постулятъ необходимо заключаетъ въ себѣ и другой постулятъ, поэтому не менѣе очевидный, именно, что Богъ есть и Универсальный Принципъ бытія, „невозможно, говоритъ Паскаль, чтобы Богъ когда-либо былъ цѣлью, если Онъ не есть принципъ“ (М. 973). Слѣдовательно, если Богъ—Универсальное благо, единая цѣль всего, то Онъ и Универсальный принципъ, единый принципъ всего. „Если одинъ принципъ всего, одна цѣль всего, то все чрезъ него, все для нея“ (М. 808), какъ гласитъ одинъ изъ отрывковъ. Теперь, вопросъ, на который должно отвѣтить гносеологическое изслѣдованіе, заключается въ слѣдующемъ: какимъ образомъ возможно познаніе этого Безконечнаго Существа? въ какихъ предѣлахъ, въ какомъ объемѣ и съ какой степенью достовѣрности?

Возможно-ли раціональное богопознаніе, познаніе Безконечнаго посредствомъ дискурсивнаго разума?

Такъ какъ Богъ есть первое основаніе и послѣдняя цѣль всего существующаго или „природы“, то раціональное богопознаніе, если оно возможно, достигается посредствомъ всеобъемлющаго и вполнѣ законченнаго, исчерпывающаго познанія природы: чтобы познать Бога, нужно познать „все“, всю природу, и каждую вещь въ природѣ, такъ сказать, до самаго ихъ дна, до ихъ перваго основанія и послѣдняго конца, нужно познать первопричину, сущность и цѣль всего. Однимъ словомъ, раціональное богопознаніе предполагаетъ возможность универсальнаго и законченнаго метафизическаго познанія. Возможность перваго зависитъ отъ возможности второго. Итакъ, возможно-ли универсальное метафизическое познаніе? Этотъ вопросъ касается не только объекта раціональнаго познанія, не только того, познаваемы-ли дискурсивнымъ разумомъ первоначала и сущность вещей? Возможность метафизическаго раціональнаго познанія предполагаетъ также исполнимость нѣкоторыхъ условій, касающихся и самаго процесса позна-

нія: именно, чтобы оно было возможно, требуется, чтобы разсудокъ могъ „все опредѣлить и все доказать“, даже и свои первые принципы, тѣ первыя данныя, изъ которыхъ онъ исходитъ, и тѣ послѣднія, которыми онъ заканчиваетъ свой процессъ. Если дискурсивный разумъ не можетъ „все опредѣлить и все доказать“, то исчерпывающее, законченное раціональное познаніе „природы“, „всего“ недостижимо, слѣдовательно, начало и конецъ вещей, которыми онѣ, такъ сказать, соприкасаются съ божественнымъ бытіемъ и единятся съ нимъ, остаются для разума навѣки закрытыми, а вмѣстѣ съ ними для него остается навѣки скрытымъ и божественное бытіе. Итакъ, возможенъ-ли законченный процессъ дискурсивнаго познанія?

Вотъ два вопроса, отъ того или иного отвѣта на которые Паскаль ставитъ въ зависимость судьбу притязаній разума на богопознаніе. Смыслъ этихъ вопросовъ, очевидно,— критическій: дѣло идетъ ни болѣе, ни менѣе какъ о предѣлахъ разумнаго познанія. „Разумъ былъ достаточно разуменъ, говоритъ Паскаль, чтобы признать, что до сихъ поръ онъ не достигъ еще ничего твердаго, но онъ еще не отчаявается достигнуть своего идеала; напротивъ, никогда не предавался онъ столь пламенно своимъ изысканіямъ и не былъ такъ увѣренъ въ томъ, что онъ имѣетъ въ себѣ необходимыя силы для всѣхъ завоеваній. Поэтому, хотя выше и были изслѣдованы силы разума въ ихъ результатахъ, теперь слѣдуетъ изслѣдовать эти силы въ нихъ самихъ“ (M. 194, 5).

Паскаль даетъ на оба поставленные выше вопроса отрицательный отвѣтъ. Раціоналистическій идеалъ познанія,—все опредѣлить, все доказать, весьма привлекателенъ, но абсолютно неосуществимъ (Faug. De l'espr. géom. 1, p. 125, 127, 128). Требованіе точно опредѣлить смыслъ каждаго термина—неисполнимо, потомучто оно заключаетъ въ себѣ требованіе завершить безконечный процессъ: первые термины той или иной группы, или цѣлыхъ группъ мыслей разъясняются опять посредствомъ новыхъ терминовъ, требующихъ въ свою очередь, согласно условію, опять разъясненія. По той-же причинѣ неосуществимо требованіе доказывать всѣ положенія: тѣ новыя положенія, посредствомъ которыхъ что-либо доказано, согласно условію, сами въ свою очередь будутъ нуждаться въ доказательствѣ. Нѣтъ наукъ, болѣе ясныхъ, доказательныхъ,

совершенныхъ, чѣмъ науки математическія, ихъ метода должна быть образцомъ для всѣхъ другихъ. Въ математическихъ наукахъ между тѣмъ яснѣе всего и видна неосуществимость мечты раціонализма: все опредѣлить и все доказать. Наблюденіе показываетъ, что научное изысканіе въ концѣ концовъ необходимо наталкивается на примитивныя слова, которыхъ уже невозможно опредѣлить, и на принципы столь ясные, что яснѣе ихъ нельзя найти. Изъ этихъ фактовъ Паскаль дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „очевидно, что люди не въ состояніи ни одной, какой-бы-то-ни-было, науки трактовать съ абсолютной законченностью: это немощь природная и непреложная“ (De l'espr. géom. p. 128 Faug).

Къ тому-же результату приводитъ и разсмотрѣніе самого познаваемаго объекта, „природы“, и заключенныхъ въ ней вещей, въ ихъ отношеніи къ познающему субъекту (M. 600, 1—47; De l'espr. géom. p. 135—148. Faug.).

Природа,—которая у Паскаля означаетъ не только видимую вселенную, но все существующее, взятое въ цѣломъ (M. 600, 2, 3, 5, 9 и др.),—безконечна въ пространствѣ, числѣ, времени, движеніи, безконечна въ великомъ и въ маломъ. Напротивъ, человѣкъ во всѣхъ отношеніяхъ ограниченъ: природа удѣлила ему опредѣленную мѣру физическаго и духовнаго бытія, и его умъ въ порядкѣ умопостигаемыхъ предметовъ занимаетъ такое-же мѣсто, какое занимаетъ его тѣло въ порядкѣ предметовъ видимыхъ. Отношеніе между безконечнымъ и ограниченнымъ, между природой и человѣкомъ есть отношеніе рѣзкаго неравенства, „несоразмѣрности“, которая дѣлаетъ, по Паскалю, невозможнымъ для человѣка исчерпывающее дискурсивное познаніе природы. Это основное положеніе, къ которому затѣмъ прибавляется нѣсколько другихъ соображеній, Паскаль развиваетъ съ необыкновенною силой мысли и фантазіи (M. 600, 1 сл.).

„Люди захотѣли изслѣдовать природу, постигнуть все. Пусть-же посмотритъ человѣкъ, что такое онъ въ сравненіи со всѣмъ бытіемъ, за изслѣдованіе котораго онъ берется. Пусть обратитъ человѣкъ свое созерцаніе на всю природу во всемъ ея высокомъ и полномъ величіи; пусть удалитъ свой взоръ отъ окружающихъ его низкихъ предметовъ; пусть посмотритъ на тотъ ослѣпительный свѣтъ, который подобно вѣчной лампадѣ поставленъ для освѣщенія вселенной. Земля

покажется ему тогда точкой въ сравненіи съ необъятнымъ кругомъ, описываемымъ этимъ свѣтиломъ. Пусть онъ подивится тому, что этотъ необъятный кругъ въ свою очередь только мелкая точка въ сравненіи съ тѣмъ, который описываютъ въ небесномъ пространствѣ звѣзды. Но если нашъ взоръ останавливается здѣсь, пусть воображеніе идетъ дальше: оно скорѣе утомится постигать, чѣмъ природа доставлять ему матеріалъ. Весь видимый міръ есть лишь неощутимая черта на обширномъ лонѣ природы. Никакой мысли не приблизиться къ ней; какъ-бы ни вздымалась наша сила постиженія, чтобы переступить предѣлъ воображаемыхъ пространствъ, она можетъ породить только атомы въ сравненіи съ реальностью вещей. Это безконечная сфера, центръ которой вездѣ, а окружность—нигдѣ; наше воображеніе теряется въ этой мысли. Теперь, обратившись къ себѣ, пусть онъ разсмотритъ, что представляетъ онъ собою въ сравненіи съ существующимъ? онъ, какъ бы заблудившійся въ этомъ заброшенномъ углу природы, среди безмѣрныхъ пространствъ вещей; пусть изъ этой маленькой тюрьмы, гдѣ его помѣстили,—я разумѣю вселенную,—онъ научится цѣнить землю, царства, города и себя самого ихъ дѣйствительной цѣной. Что такое человѣкъ въ безконечномъ?

Но чтобы представить ему другое столь же удивительное чудо,—пусть онъ изслѣдуетъ одинъ изъ мельчайшихъ извѣстныхъ ему предметовъ. Пусть какой-нибудь клещъ въ своемъ крошечномъ тѣльцѣ покажетъ ему еще несравненно болѣе мелкія части, ножки съ суставами, вѣны въ ножкахъ, кровь въ вѣнахъ, жидкость въ крови, капли въ жидкостяхъ, пары въ этихъ жидкостяхъ; раздѣляя далѣе и далѣе эти послѣднія до истощенія всѣхъ своихъ постигающихъ силъ, пусть онъ возьметъ послѣдній предметъ, до котораго онъ можетъ дойти. Можетъ быть, онъ подумаетъ, что это наименьшая въ природѣ величина. Но я покажу ему новую бездну въ ней. Я нарисую ему не только видимую вселенную, но и мыслимую необъятность природы въ предѣлахъ этого атомистическаго раккурса. Онъ увидитъ въ немъ безчисленное множество міровъ, каждый съ своимъ особымъ небомъ, планетою, землею, и въ тѣхъ же пропорціональныхъ отношеніяхъ, какъ и въ видимомъ мірѣ; на этой землѣ животныхъ и наконецъ—тѣхъ же насѣкомыхъ, и въ нихъ опять тоже, что нашелъ въ первыхъ; встрѣчая еще въ другихъ существахъ тоже самое безъ конца и безъ

отдыха, онъ долженъ затеряться въ этихъ чудесахъ, столь же изумительныхъ по своей малости, сколько другія изумительны по ихъ громадности. Развѣ не удивительно, что наше тѣло, казавшееся намъ незамѣтнымъ во вселенной, которая въ свою очередь незамѣтна въ нѣдрахъ всей природы, вдругъ стало колоссомъ, міромъ, скорѣе всѣмъ сравнительно съ недостижимымъ для воображенія ничтожествомъ? „Кто будетъ разсматривать себя такимъ образомъ, тотъ устрашится себя самого, видя себя прикрѣпленнымъ къ массѣ, тѣлу, данному природой, между этими двумя безднами безконечности и ничтожества, онъ будетъ трепетать при видѣ этихъ чудесъ; и я полагаю, что его любопытство превратится въ изумленіе, и онъ будетъ болѣе расположенъ созерцать ихъ въ молчаніи, чѣмъ самонадѣянно изслѣдовать“ (М. 600, 10).

„Ибо что-же такое, наконецъ, человѣкъ въ природѣ? Ничто въ сравненіи съ безконечнымъ, все въ сравненіи съ ничтожествомъ, средина между всѣмъ и ничѣмъ“.

Уже это положеніе человѣка въ природѣ опредѣляетъ въ общихъ чертахъ тѣ границы, въ которыхъ заключено наше знаніе. „Человѣкъ безконечно удаленъ отъ крайнихъ ея пунктовъ; конецъ и начало вещей непреодолимо скрыты отъ него въ непроницаемой тайнѣ; онъ одинаково неспособенъ видѣть то ничто, изъ котораго онъ извлеченъ, и то безконечное, которымъ онъ поглощенъ“. „Познаніе принципа и конца вещей навѣки безнадежно“ (М. 600, 12). Все вышло изъ ничто и расширяется до безконечнаго. Кто можетъ прослѣдить этотъ изумительный процессъ? Никто, кромѣ виновника этихъ чудесъ“ (600, 11—12).

Отсюда понятно, что Паскаль долженъ былъ во всякаго рода попыткахъ—постичь начала всѣхъ вещей и отъ нихъ дойти до познанія всего—видѣть одно „безразсудство и странность“, и такимъ образомъ безповоротно осудить метафизическое направленіе философской мысли. Всѣ попытки метафизиковъ онъ объясняетъ съ одной стороны тѣмъ, что они „пренебрегаютъ созерцаніемъ безконечно-великаго и безконечно-малаго въ природѣ“, съ другой—„самонадѣянностью этихъ людей, столь же безконечной, какъ безконеченъ предметъ ихъ изысканій“. „Вѣдь несомнѣнно“, говоритъ онъ, „что безъ самонадѣянности и безъ (познавательной) способ-

ности столь же безконечной, какъ природа, нельзя исполнить подобнаго намѣренія“ (M. 600, 13—14).

Изъ двухъ безконечностей, свойственныхъ природѣ, безконечность объема гораздо болѣе ощутительна, поэтому-то немного наберется лицъ, которыя могли-бы претендовать на познаніе всѣхъ вещей. Но безконечность въ обратномъ направленіи (къ центру или основанію вещей) менѣе ощутительна. Человѣку естественно думать, что онъ легче можетъ достигнуть центра вещей, чѣмъ объять ихъ окружность. Вотъ почему философы скорѣе всего заявили претензію достигнуть этой безконечности. Подобною претензіею объясняются столь обычныя заглавія: „О началахъ вещей“, „О началахъ философіи“ и т. п., всѣ эти заглавія если не съ виду, то на дѣлѣ не менѣе напыщенны, чѣмъ бьющее въ глаза заглавіе: „De omni scibili,“ и не болѣе заключаютъ въ себѣ смысла: для того, чтобы постигнуть ничто, нужно не меньше способности, чѣмъ для того, чтобы постигнуть все: сила ума должна быть безконечна въ томъ и другомъ случаѣ; и мнѣ кажется, говоритъ Паскаль, что тотъ, кто постигъ-бы принципы вещей, могъ-бы дойти и до познанія безконечнаго (M. 600, 18—24). Познаемъ же наши дѣйствительныя силы: мы—только нѣчто, а не все; количество бытія, какимъ мы обладаемъ, лишаетъ насъ познанія тѣхъ первыхъ принциповъ, которые рождаются изъ ничтожества, а малость нашего бытія скрываетъ отъ нашего взора безконечное“ (M. 600, 25). Но непознаваемы не только начала природы, или всего сущаго, но также и начала частныхъ областей его.

„Человѣкъ, изучившій природу, понимаетъ, что она напечатлѣла свой образъ и образъ своего творца на всѣхъ вещахъ, почти всѣ онѣ содержатъ въ себѣ свойства двойной безконечности (De l' espr. géom., F., p. 138 и сл.). Такимъ образомъ, мы видимъ, что всѣ науки безконечны съ одной стороны по объему ихъ изысканій, съ другой стороны по тонкости и числу ихъ принциповъ. Кто, напримѣръ, сомнѣвается, что геометрія, какъ и другія науки, можетъ до безконечности предлагать безконечное число задачъ? (M. 600, 15, 21). И кто не видитъ, что принципы, предполагаемые науками, не сами въ себѣ имѣютъ опору, а опираются на другіе, которые въ свою очередь опираются на третьи и т. д.?“

Мы считаемъ нѣкоторые принципы послѣдними, но они имѣютъ такое значеніе только въ условномъ смыслѣ, напримѣръ, въ матеріальныхъ вещахъ недѣлимымъ мы называемъ тотъ элементъ, дальше котораго наши чувства не замѣчаютъ никакихъ частей, хотя-бы этотъ элементъ и былъ безконечно дѣлимъ по своей природѣ (М. 600, 15—17).

Но Паскаль идетъ въ борьбѣ съ догматической метафизикой еще далѣе (М. 600, 35—38). Онъ обращаетъ вниманіе на то, что всѣ вещи въ мірѣ существуютъ въ неразрывной взаимной связи и зависимости, и отсюда дѣлаетъ выводъ, что невозможно знать исчерпывающимъ образомъ ни одной вещи въ мірѣ, не зная всѣхъ другихъ, не зная всего существующаго. Невозможно, думаетъ онъ, знать часть, не зная цѣлаго, какъ и наоборотъ, знать цѣлое, не зная частей. Отсюда дальнѣйшій выводъ: невозможно не только всеобъемлющее познаніе природы, но и вполнѣ законченное и обоснованное знаніе какой угодно отдѣльной вещи, повидимому, соразмѣрной съ человѣкомъ. Однимъ словомъ, по взгляду Паскаля, невозможно дискурсивное познаніе никакихъ сущностей, никакихъ послѣднихъ основаній природы и вещей.

Спрашивается: каковы-же въ такомъ случаѣ дѣйствительные предѣлы разумнаго познанія, подлинные размѣры силъ разума? И тѣ и другіе отвѣчаютъ положенію, занимаемому человѣкомъ въ природѣ. Это положеніе даетъ ему возможность только „подмѣчать какую-нибудь видимость средины вещей", другими словами наблюдать и изучать явленія вещей, ихъ наружную сторону, но и такому изученію доступно не все существующее, а только то, что лежитъ между безконечностями начала и конца, только конечное и ограниченное въ вещахъ (М. 6, 1 сл.). Соотвѣтственно съ положеніемъ человѣка въ природѣ устроены и его познавательныя силы: онѣ также ограниченны; нашъ разумъ въ порядкѣ вещей, доступныхъ уму, занимаетъ то-же мѣсто, какое наше тѣло въ пространствѣ природы. Намъ всегда и во всемъ доступна только средина между двумя крайностями; мы ограничены во всѣхъ отношеніяхъ. „Наши чувства не замѣчаютъ ничего крайняго. Мы не чувствуемъ ни крайняго жара, ни крайняго холода. Излишній шумъ насъ оглушаетъ, излишній свѣтъ ослѣпляетъ, излишекъ разстоянія и излишекъ близости мѣшаетъ намъ ви-

дѣть. Излишняя длинnота, какъ и излишняя краткость затемняютъ рѣчь, излишекъ истины насъ изумляетъ: есть люди, которые не могутъ понять, что если отъ нуля отнять четыре, то останется нуль. Излишекъ удовольствія—несносенъ. Излишекъ созвучій въ музыкѣ не нравится; излишекъ благодѣяній раздражаетъ; когда благодѣяній наберется слишкомъ много, ненависть является вмѣсто благодарности. Вообще, крайнія вещи какъ бы вовсе не существуютъ для насъ, и мы не существуемъ въ отношеніи къ нимъ: или онѣ отъ насъ ускользаютъ, или мы отъ нихъ" (М. 600, 25—32). Однако Паскаль предупреждаетъ, что и это доступное намъ знаніе нельзя принимать за чистое отраженіе дѣйствительныхъ свойствъ вещей. Человѣкъ не можетъ знать вещи въ ихъ чистотѣ, т. е. въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ независимо отъ человѣческой природы. „Вещи сами по себѣ просты, говоритъ онъ, а мы составлены изъ двухъ противоположныхъ и различнаго рода природъ: души и тѣла. Не можетъ быть, говоритъ Паскаль, чтобы та часть нашего существа, дѣятельность которой выражается въ актахъ разсудка, была матеріальною, а не духовною. Если бы мы были чисто матеріальны, то мы были бы лишены всякой возможности познавать вещи; ибо нѣтъ для насъ ничего непостижимѣе того утвержденія, что матерія познаетъ саму себя. Такимъ сбразомъ, если мы чисто матеріальны, то мы не можемъ ничего познавать; если-же мы сложны, мы не можемъ въ совершенствѣ познать простыя вещи, чисто духовныя или чисто тѣлесныя. Сложность нашего существа и является причиной того, что всѣ философы смѣшиваютъ идеи съ вещами и говорятъ о тѣлесныхъ вещахъ, какъ о духовныхъ, а о духовныхъ, какъ о тѣлесныхъ. Они смѣло говорятъ, что тѣла стремятся къ низу, стремятся къ центру, что они избѣгаютъ разрушенія, что они боятся пустоты, что они имѣютъ наклонности, симпатіи и антипатіи,— все это такія свойства, которыя принадлежатъ только духу. А говоря о духахъ, они помѣщаютъ ихъ въ извѣстномъ мѣстѣ, приписываютъ имъ движеніе съ мѣста на мѣсто,—свойства, принадлежащія только тѣламъ. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы воспринимать идеи этихъ вещей чистыми, мы окрашиваемъ ихъ своими свойствами и на всѣхъ созерцаемыхъ нами простыхъ вещахъ кладемъ отпечатокъ нашего сложнаго бытія. Вслѣдствіе этого наше познаніе даже внѣшней стороны

вещей не имѣетъ строго-объективнаго характера: въ немъ есть и субъективный элементъ (М. 600, 40—45).

Общій итогъ своихъ изысканій о предѣлахъ дискурсивнаго познанія Паскаль выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „мы горимъ желаніемъ найти твердый базисъ, послѣднее устойчивое основаніе, на которомъ можно было-бы построить башню, подымающуюся до безконечнаго, но фундаментъ рушится, и земля разверзается до самыхъ безднъ. Наше истинное положеніе дѣлаетъ насъ неспособными ни къ абсолютному познанію, ни къ абсолютному невѣдѣнію. Мы какъ бы плывемъ среди обширнаго моря, въ центрѣ безконечнаго пространства, всегда безконечно далекомъ отъ его крайнихъ пунктовъ. Вотъ предѣлъ, вотъ твердый пунктъ, думаемъ мы, хотимъ пристать къ нему и утвердиться на немъ, но онъ колеблется, покидаетъ насъ, и если мы слѣдуемъ за нимъ, стараемся схватить его, онъ убѣгаетъ отъ насъ, ускользаетъ, и бѣжитъ, бѣжитъ вѣчно“. Такимъ образомъ, нашъ разумъ постоянно обманывается въ своихъ надеждахъ на познаніе всеобъемлющей и неизмѣнной, субстанціальной истины: вмѣсто нея онъ всегда получаетъ только познаніе „измѣнчивой видимости вещей“; безконечное заключаетъ его въ себѣ и бѣжитъ отъ него. Отсюда Паскаль дѣлаетъ необходимый практическій выводъ: такъ какъ метафизическія притязанія разума незаконны и неосуществимы, то отъ нихъ слѣдуетъ отказаться. Кто хорошо понялъ вышесказанное, говоритъ Паскаль, тотъ успокоится и не будетъ пытаться перешагнуть за предѣлы, указанные ему природой. Такъ какъ средина, въ которой мы стоимъ, всегда безконечно удалена отъ крайнихъ пунктовъ, то для достиженія ихъ нѣсколько большая степень разумѣнія вещей не можетъ имѣть никакого значенія: вѣдь мы все равно всегда будемъ безконечно далеки отъ конца. Есть-ли смыслъ въ стремленіи къ цѣли, которая безусловно недостижима?

Изложенное ученіе о „несоразмѣрности человѣка съ природой“ и объ ограниченности его разума привело Паскаля къ рѣшительному отрицанію возможности раціональнаго богопознанія (М. 6, 1 сл. Н. X, 1). Разумъ можетъ постигать только средину между безконечностями, т. е. только конечное,—то, что имѣетъ „протяженіе или вообще какую-либо границу. О чемъ либо конечномъ мы знаемъ, что оно существуетъ и имѣетъ

такую-то природу (такія-то свойства), потому что мы сами конечны и протяженны, какъ и оно. Что-же касается безконечнаго, напримѣръ, безконечнаго числа,—то „мы сознаемъ его существованіе, но не знаемъ, какую оно имѣетъ природу, потому что оно, подобно намъ, протяженно, но не имѣетъ границъ, какъ мы". Послѣдній шагъ разума, говоритъ Паскаль, состоитъ въ признаніи, что есть безконечное множество вещей, превышающихъ его силы. Если онъ не доходитъ до признанія этого, то только вслѣдствіе своей слабости. Но если его превосходятъ вещи естественныя, что-же сказать о сверхъестественныхъ? (M. 521). Отсюда ясенъ выводъ относительно раціональнаго богопознанія. Не имѣя ни частей, ни границъ, Безконечный, источникъ безконечностей природы, совершенно непостижимъ для разума: „мы не способны разумомъ знать ни того, что Онъ такое, ни того, есть Онъ или нѣтъ Его" (M. 6, 1—8).

Предположимъ теперь, что у насъ нѣтъ никакихъ другихъ источниковъ знанія, кромѣ разума. Спрашивается, какихъже результатовъ мы достигли-бы тогда въ философіи религіи? Очевидно, что, по мнѣнію Паскаля, мы пришли-бы къ полному агностицизму; мы не могли-бы ничего ни отрицать, ни утверждать въ ней; мы бы даже не сомнѣвались, а просто ничего не знали-бы. Никакихъ теорій религіи, какъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ, не существовало-бы: не было-бы ни раціональной теологіи, ни философскаго атеизма,— потому что какъ для того, чтобы на вопросъ: „есть-ли Богъ?"— сказать: „да",—такъ и для того, чтобы сказать: „нѣтъ", нужно въ обоихъ случаяхъ сдѣлать предположеніе, что объектъ религіи доступенъ для разума. Отвергая это предположеніе, Паскаль сразу въ самомъ корнѣ подрываетъ, какъ раціональную теологію, такъ и раціональный атеизмъ: и та, и другая теорія не знаютъ дѣйствительныхъ размѣровъ силы разума и предѣловъ его компетенціи; они преувеличиваютъ и эту силу, и эти предѣлы. Отсюда само собой становится понятнымъ рѣзко пренебрежительное и вполнѣ отрицательное отношеніе Паскаля ко всѣмъ „раціональнымъ" доказательствамъ религіозныхъ истинъ (M. 544, 1. 919, 11. 71, 2. 776. 900. 898. 926. 447, 1 срн. 321): съ своей агностической точки зрѣнія Паскаль не могъ придавать этимъ доказательствамъ ни практическаго, ни теоретическаго значенія, на

его взглядъ они неизбѣжно имѣютъ чисто призрачное значеніе. Раціональная теологія всѣми своими метафизическими, физико-теологическими и антропологическими доказательствами истины бытія Божія, троичности лицъ и т. д., свидѣтельствуетъ только о жалкой слабости человѣческаго ума, не способнаго опредѣлить своихъ собственныхъ силъ. Что-же удивительнаго, если ея доказательства встрѣчаютъ у невѣрующихъ только насмѣшки и презрѣніе? Она не только вѣритъ, что Бога можно постигнуть разумомъ, она еще воображаетъ, что она дѣйствительно доказываетъ то, что берется доказать,— „что уже удивительно“. Сравнительно съ нею атеизмъ безспорно „есть признакъ силы ума“ (M. 166). Его убѣжденіе, что разумъ не можетъ доказать, что Богъ есть, заслуживаетъ полнаго признанія; его ошибочный выводъ, что Бога нѣтъ, есть извращеніе и преувеличеніе той-же несомнѣнной мысли; что разумъ безсиленъ постигнуть бытіе Божіе. Эта ошибка атеизма проистекаетъ отъ допущеннаго имъ предположенія, что то, что недоступно и непостижимо для разума, не существуетъ и въ дѣйствительности, и что разумъ можетъ доказать, что Бога нѣтъ. Атеизмъ забываетъ, что изъ того, что нѣчто непостижимо, неправильно заключать, что оно и не существуетъ (De l' espr. géom. p. 139. M. 147, 15); что „все, что непостижимо, не перестаетъ существовать“, что „безконечное число, безконечное пространство, хотя въ нихъ и есть сторона, для насъ непостижимая, существуютъ одинаково съ конечнымъ“ (H. XII, 20; De l' espr. géom. p. 139 сл.). Атеизмъ не понимаетъ, что одинаково непостижимы положенія, „что есть Богъ, что нѣтъ Его, что міръ сотворенъ и что міръ не сотворенъ, что съ тѣломъ вмѣстѣ существуетъ и душа, и что у насъ нѣтъ души, что первородный грѣхъ есть и что первороднаго грѣха нѣтъ“ (H. XXIV, 97; M. 34). Такимъ образомъ, хотя атеизмъ и есть признакъ силы ума, но только до извѣстной степени (M. 166); и онъ раздѣляетъ еще нѣкоторыя ошибочныя предположенія раціональной теологіи.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что если не существуетъ никакого познанія, кромѣ познанія посредствомъ разума, то никакое богопознаніе невозможно. Этотъ выводъ заставилъ Паскаля поставить новый вопросъ: только-ли посредствомъ разума познаваема истина? Такъ какъ по Паскалю разумъ есть органъ обосновывающаго, дискурсивнаго познанія, то вопросъ этотъ получалъ слѣдующій смыслъ: существуетъ-ли только

опосредствованное познаніе, или кромѣ него есть и познаніе непосредственное. Если существуетъ только первое, а второе не существуетъ, то богопознаніе невозможно. Отсюда слѣдовало, что или никакое богопознаніе невозможно, или существуетъ только непосредственное познаніе божества.

Такимъ образомъ, Паскалю предстояло теперь отвѣтить на слѣдующіе вопросы: только-ли разумомъ познаемъ мы истину, или нѣчто мы познаемъ и непосредственно? Далѣе, существуетъ-ли непосредственное познаніе божества? Наконецъ, каковъ органъ непосредственнаго познанія вообще и познанія божества въ частности?

Паскаль отвѣчаетъ на эти вопросы слѣдующимъ образомъ.

„Мы познаемъ истину не только разумомъ“ (M. 420, 1), утверждаетъ онъ. Слѣдовательно, кромѣ опосредствованнаго познанія существуетъ и непосредственное. Уже изъ того, что идеалъ вполнѣ опосредствованнаго знанія не только не достигнутъ, но и недостижимъ, вытекаетъ, что въ процессѣ человѣческаго раціональнаго познанія непремѣнно должны встрѣчаться элементы неопосредствованные. Наблюденіе вполнѣ подтверждаетъ это. Процессъ „разумнаго“ познанія, какъ процессъ конечный, долженъ начаться съ чего-нибудь непосредственно—даннаго, онъ долженъ опираться на какіе-нибудь непосредственные принципы, на нѣчто данное, но недоказуемое. Такими принципами въ физическихъ наукахъ являются факты, „опыты“, которые, какъ заявляетъ Паскаль, должны быть „единственными принципами“ въ этой области познанія (Préface sur le traité du vide, F. 1, p. 96 сл.): физическія науки основываются на „опытахъ“, отъ умноженія опытовъ совершенствуются и опытами-же повѣряютъ достигнутые результаты. Наряду съ данными внѣшняго опыта нужно поставить то, что дается намъ непосредственно во внутреннемъ чувствѣ (sentiment, M. 333. 759), инстинктѣ и сердцѣ. Смыслъ этихъ терминовъ не находитъ у Паскаля строгаго разграниченія (M. 333. 759. 420, 1—7. 536, 1 сл. 562. 412 и др.). Паскаль употребляетъ ихъ какъ синонимы. Терминъ чувство, повидимому, имѣетъ наиболѣе широкій объемъ, означая интуитивное сознаніе вообще; термины инстинктъ и сердце рѣзче оттѣняютъ эмоціонально-волевой характеръ его и выдвигаютъ то непосредственно-данное содержаніе сознанія, которое имѣетъ

ближайшее отношеніе къ жизни сердца и воли, которыя у Паскаля опять-таки строго не разграничиваются. Но для нашей цѣли важно то вполнѣ опредѣленное указаніе Паскаля, что намъ непосредственно даны также и нѣкоторые „принципы“ въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. нѣкоторыя положенія („опредѣленія“ и „аксіомы“ M. 420, 1—7). Эти первичныя понятія и принципы не могутъ уже быть ближе опредѣлены, доказаны, опосредствованы, однако они являются необходимыми отправными пунктами для выводовъ разума, такъ какъ дискурсивный процессъ безъ нихъ не могъ бы начаться, совершаться, закончиться, т. е. былъ-бы вообще невозможенъ. Эта зависимость разума отъ непосредственно-даннаго и недоказуемаго яснѣе всего видна въ математическихъ наукахъ, но въ дѣйствительности она не можетъ не имѣть мѣста и во всѣхъ другихъ сферахъ дѣятельности разума (См. Отвѣтъ о. Ноелю, Oeuvres compl. новѣйш. изданія, t. III, p. 12—13; De l' espr. géom. p. 128 и сл. 134 сл. 137 сл. De l' art de persuad. p. 157; 157—158; 160. M. 536, 1. особ. 420, 1 сл. 333 и др.).

Отсюда слѣдуетъ, что понятіе знанія у Паскаля шире понятія разума, такъ какъ въ составъ знанія входитъ кромѣ дознаннаго разумомъ многое такое, что не доказывается и не можетъ быть доказано, но что извѣстно непосредственно, или что „чувствуется“, какъ выражается Паскаль. Правда, отношеніе непосредственнаго къ опосредствованному не остается неизмѣннымъ: опосредствованное,—напр., какое либо геометрическое положеніе,—можетъ сдѣлаться непосредственнымъ, перейти въ „чувство“, и наоборотъ, непосредственное можетъ быть изглажено разумомъ (M. 759); тѣмъ не менѣе наряду съ опосредствованнымъ знаніемъ всегда будетъ существовать и непосредственное. Есть и еще причина, не позволяющая отождествлять знаніе съ разумомъ: это—существованіе такихъ процессовъ, которые необходимы для всѣхъ умственныхъ операцій, но не имѣютъ ничего общаго съ опосредствованіемъ, и поэтому должны быть отнесены скорѣе къ „чувству“ (непосредственному сознанію); такова напр., память (M. 759. H. XXV, 14. VIII, 7. M. 679). Непосредственное знаніе, какъ данное для разума и служащее не только отправнымъ пунктомъ, но и регулятивомъ его выводовъ (M. 333), не можетъ быть выводимо изъ разума. Поэтому, слѣдуетъ признать, что существуетъ

три „основы“ или источника знанія: 1) внѣшнія чувства; 2) разумъ; 3) чувство (Sentiment), „инстинктъ“, „сердце“— всѣ эти три термина Паскаль употребляетъ, какъ синонимы, для обозначенія этого послѣдняго рода знанія (M. 719. 759. 333. 562. 420, 1 сл. 536, 1 сл. 412 и др. 18-e lettre au Provinc. Faug. t. II p. 227—228). Болѣе близкое разсмотрѣніе третьяго рода познанія дало Паскалю основанія именно здѣсь, а не въ разумѣ, искать источникъ богопознанія. 1) Богъ постулируется нравственнымъ сознаніемъ какъ реальный и первый принципъ. Первые-же принципы даны только въ непосредственномъ „чувствѣ“; слѣдовательно, если Богъ доступенъ познанію, то это познаніе должно заключаться въ непосредственномъ „чувствѣ“ Божьяго существованія. 2) Богъ не есть просто Сущее, Онъ есть Безконечное, Универсальное Благо. Слѣдовательно, если Богъ познаваемъ, то познаніе Его должно заключаться въ непосредственномъ „чувствѣ“ существованія Безконечнаго Блага. Но принципы блага опять таки могутъ быть только непосредственно даны (De l' art de persuader p. 157—158, 160), и кромѣ того, не въ простомъ теоретическомъ, или чисто-интеллектуальномъ сознаніи, а въ сознаніи эмоціонально-волевомъ. „Разумѣніе благъ, говоритъ Паскаль, зависитъ отъ сердца, которое называетъ благомъ то, что оно любитъ“. Однимъ словомъ, по Паскалю, богопознаніе возможно только какъ эмоціональное ощущеніе Божественнаго реальнаго Блага. Познаніе Бога есть эмоціональное, а не дискурсивное познаніе: „Богъ „чувствуется“ сердцемъ, говоритъ Паскаль, Онъ ощутителенъ для сердца, а не для разума“ (M. 13. Nav. XXIV, 5). Теперь вопросъ въ томъ, существуетъ-ли въ дѣйствительности подобное мистическое эмоціональное воспріятіе Божества? Это — вопросъ факта, вопросъ, который можетъ быть рѣшенъ на основаніи собственнаго опыта, или опыта другихъ лицъ. Паскаль утверждаетъ, что подобное мистическое богопознаніе есть дѣйствительный фактъ, хотя и не всеобщій: только нѣкоторые люди переживали и переживаютъ его; есть основанія думать, что и самъ Паскалъ пережилъ подобный моментъ (M. 1, извѣстный т. н. „амулетъ“; срн. M. 999; письмо Жак. Паскаль отъ 25 Янв. 1655 г.). Правда, непосредственное воспріятіе Божества завѣряетъ насъ о существованіи Его, въ строгомъ смыслѣ, только въ самый моментъ ощущенія. Но, говоритъ Паскаль, „Безконечное существуетъ

всегда, разъ Оно существуетъ однажды“ (М. 910). Это замѣчаніе хорошо разъясняетъ истинный взглядъ Паскаля на доказательства бытія Божія. Считая бытіе однимъ изъ признаковъ, необходимо заключающихся въ самомъ понятіи о безконечно-совершенномъ Существѣ, метафизики изъ самого понятія Божества думали вывести реальность его существованія. Паскаль поступаетъ совершенно иначе: вѣчное существованіе онъ находитъ возможнымъ выводить только изъ факта реальнаго существованія Божества, а не изъ простого понятія о Немъ; въ реальномъ-же существованіи Божества мы убѣждаемся не путемъ умозаключенія, а чрезъ непосредственное (эмоціональное) сознаніе или ощущеніе; и такъ какъ мы ощущаемъ реальное Безконечное бытіе, то отсюда, дѣйствительно, непосредственно слѣдуетъ, что Оно существуетъ вѣчно, потому что реальное Безконечное не можетъ быть реально-ограниченнымъ, напримѣръ, невѣчнымъ.

Что же еще можно знать о Богѣ, кромѣ того, что Онъ существуетъ? Божественная Премудрость, говоритъ Паскаль, не требуетъ отъ человѣка слѣпой вѣры и не хочетъ тираннической власти надъ тѣмъ, кто пребываетъ въ полномъ невѣдѣніи. Но и полное познаніе здѣсь невозможно. Въ области религіи человѣкъ стоитъ въ срединѣ между полнымъ знаніемъ и полнымъ невѣдѣніемъ. Но предѣлы богопознанія очень тѣсны: для человѣка только то и возможно знать, что существуетъ Богъ, Безконечное Благо,—что же касается самой природы Божества, то она остается недоступной для человѣка въ настоящихъ условіяхъ его существованія и откроется для его познанія только „въ царствѣ славы“ (М. 13. 6, 6. срн. 147, 19), ибо можно знать, что нѣчто существуетъ, и не знать его природы, какъ напр., мы знаемъ, что существуетъ безконечное число, но не знаемъ его природы (М. 6, 6 ср. 6, 4). О всемъ остальномъ содержаніи религіи Божественная Премудрость говоритъ: „единственное основаніе не вѣрить въ мое ученіе будетъ заключаться въ томъ, что вы сами по себѣ не въ состояніи познать, существуетъ-ли это все или нѣтъ“ (М. 147, 19). Въ другомъ отрывкѣ высказанная здѣсь мысль дополняется такимъ образомъ (М. 898, 11): „ученіе о вѣчныхъ благахъ относится къ числу вещей, которыя темны сами по себѣ, но тѣмъ не менѣе имѣютъ очень солидное и непоколебимое основаніе (срн. М. 899, 7)“. Мы знаемъ уже, въ чемъ за-

ключается это основаніе: въ соотвѣтствіи религіозныхъ ученій съ нравственными требованіями истинной человѣческой природы; эти ученія суть постулаты нравственнаго сознанія. Познаніе реальнаго существованія Божества должно завѣрять насъ въ реальности этихъ постулатовъ.

Положительный отвѣтъ Паскаля на вопросъ о возможности и способѣ богопознанія былъ основанъ на допущеніи особаго вида знанія, отличнаго отъ познанія посредствомъ внѣшнихъ чувствъ и разума. Выше Паскаль оправдывалъ это допущеніе ссылкой на факты. Но нужно было кромѣ того еще выяснить отношеніе другихъ видовъ знанія къ знанію „эмоціональному“ вообще, и спеціально религіозному знанію въ частности. Во многихъ отрывкахъ Паскаль касается этого вопроса.

Внутренняя самостоятельность каждаго вида знанія въ своей собственной области, и вытекающее отсюда разграниченіе областей науки и вѣры—вотъ первая важная мысль, которую старается провести Паскаль въ изслѣдованіи даннаго вопроса.

Изученіе явленій природы должно быть независимо отъ всякаго авторитета, человѣческаго или божескаго. Не авторитетъ традиціи, и не авторитетъ теологіи, а только факты, опыты, должны быть единственными принципами физическихъ наукъ. Если свидѣтельство чувствъ констатировано съ надлежащей точностью, то никакой Аристотель и никакая папская булла, ни само Св. Писаніе не могутъ его опровергнуть; если слова Св. Писанія противорѣчатъ безпорнымъ фактамъ, то нужно объяснить ихъ такъ, чтобы они были согласны съ этими фактами. Напрасенъ былъ „Декретъ“ противъ мнѣнія Галилея о движеніи земли: „Декретомъ“ нельзя доказать, что земля покоится, если точныя наблюденія говорятъ противное (18-е къ Провинц. изд. Faug. p. 227—231). Подобныя притязанія авторитета и незаконны, и гибельны для него самого. Религіозная „вѣра не должна разрушать достовѣрность чувствъ: подвергать сомнѣнію свидѣтельство ихъ—во многихъ случаяхъ значитъ разрушать самую вѣру (ib. p. 227)“. Совершенствованіе опытныхъ наукъ зависитъ исключительно отъ времени и труда, отъ пріумноженія опытовъ. „О природѣ нужно судить не по намъ, а по ней самой“, и познавать ее изъ нея самой. Было-бы незаконно упорно держаться результатовъ, достигнутыхъ предшественниками, но

неразумно и пренебрегать ими: ими слѣдуетъ воспользоваться какъ средствомъ для дальнѣйшаго развитія науки, а главнымъ образомъ необходимо работать и самимъ. Недостаткомъ опытовъ, или ихъ несовершенствомъ, зависѣвшимъ отъ того, что еще не имѣли искуственныхъ орудій наблюденія, объясняются ошибочныя мнѣнія предшественниковъ. Новые опыты устраняютъ эти ошибки, ведутъ къ новымъ выводамъ, умножаютъ количество истинъ, совершенствуютъ науку, открывая предъ нами горизонты безконечнаго научнаго прогресса. Такъ какъ опыты—единственныя начала физики, то отсюда вытекаетъ громадное значеніе для науки каждаго новаго факта, равно какъ исключительная важность отрицательныхъ фактовъ: открытіе одного подобнаго факта ниспровергаетъ все обобщеніе, основанное на случаяхъ, извѣстныхъ намъ (Préface sur le traité du vide p. 91, 93, 94, 95, 96, 99, 100). Такъ, здѣсь властвуетъ исключительно авторитетъ опыта и обрабатывающаго разсудка, очевидность свидѣтельства чувствъ и очевидность умственнаго вывода (Отвѣтъ о. Ноелю, Oeuvr. compl. новѣйш. изд. t. III, p. 12—13).

Подобной самостоятельности, полной независимости отъ всякаго внѣшняго авторитета,—въ чемъ бы онъ ни заключался,—въ теологическихъ-ли мнѣніяхъ, традиціи или вліяніи нашихъ желаній и склонностей,—Паскаль требуетъ для всѣхъ вообще наукъ, предметъ коихъ отвѣчаетъ силамъ разума (18-е къ Провинц. p. 227—228): здѣсь единственнымъ судьею является разумъ (De l'art de persuader p. 155—156). Въ познаніи вещей, сообразныхъ съ его силами, онъ обладаетъ собственнымъ естественнымъ свѣтомъ M. 6, 7. 113. 427, 3. De l'esprit géom. p. 128. 134. 137) Таковы науки математическія: въ нихъ разумъ долженъ имѣть полную свободу распространять свою власть шире и шире: его продуктивность здѣсь неисчерпаема, его открытія не имѣютъ ни конца, ни перерыва (Préf. sur le traité du vide, p. 93). По точности и доказательности нѣтъ знанія выше математическаго. Слѣдовательно, по тѣмъ пріемамъ, какіе практикуются разумомъ въ изслѣдованіи математическихъ объектовъ, яснѣе всего можно установить спеціальныя особенности строго раціональнаго знанія. Разумъ ставитъ своей задачей доказать, обосновать, разъяснить все недознанное и не ясное,—въ этомъ сущность разумнаго познанія по Паскалю. Но такъ

какъ абсолютное выполненіе этого требованія невозможно, такъ какъ нельзя все опредѣлить и все доказать, то разумъ ограничивается требованіемъ опредѣлять то, что не ясно само по себѣ, и доказывать то, что не очевидно само по себѣ, и при этомъ пользоваться для опредѣленій терминами или ясными непосредственно, или уже объясненными, а для доказательствъ— принципами или аксіомами самоочевидными, или положеніями уже доказанными, всегда слѣдя строго за тѣмъ, чтобы термины употреблялись въ одномъ и томъ-же установленномъ смыслѣ. Если всѣ эти условія соблюдаются, доказательство не можетъ возбуждать ни малѣйшаго сомнѣнія. Всѣ ищутъ методы не заблуждаться. Логики дѣлаютъ себѣ изъ этого профессію. Но достигаютъ цѣли только геометры; и внѣ ихъ методы, или внѣ подражанія ей, нѣтъ истинныхъ доказательствъ. Все искусство доказательства по Паскалю заключается въ приведенныхъ выше правилахъ; одни они даютъ прочныя доказательства; ихъ однихъ достаточно; всякія другія правила, приводимыя логиками, или безполезны, или вредны. Паскаль вынесъ это убѣжденіе изъ продолжительнаго опыта, изъ знакомства со всякаго рода книгами и лицами (De l' art de persuader p. 170). Что касается вопроса о формахъ вывода или доказательства, то Паскаль оставляетъ его нерѣшеннымъ, ограничиваясь только отрицаніемъ всякаго значенія за фигурами и модусами силлогизмовъ. Правда, онъ хотѣлъ говорить „о порядкѣ, въ какомъ слѣдуетъ располагать посылки, чтобы получить превосходный геометрическій рядъ“, но это намѣреніе къ сожалѣнію осталось неисполненнымъ (De l' art de pertuader, p. 164—165, note 1). Во всякомъ случаѣ ясно, что особенность раціональнаго познанія Паскаль видѣлъ въ томъ, что разумъ стремится все опредѣлить и доказать, основываясь на началахъ, заключающихся въ нѣкоторыхъ простѣйшихъ и самоочевидныхъ принципахъ (аксіомахъ, понятіяхъ, представленіяхъ); хотя этихъ своихъ началъ разумъ и не можетъ уже ближе обосновать, но онъ имѣетъ право опираться на нихъ въ силу ихъ „крайней естественной ясности“.

„Однако, мы познаемъ истину не только разумомъ, но и сердцемъ“ (M. 420, 1—7). Этотъ видъ познанія носитъ у Паскаля различныя названія: чувства (sentiment), сужденія (jugement), инстинкта. сердца, вѣры, авторитета; и всѣ ученіе о немъ во многомъ неопредѣленно и не ясно. Паскаль нигдѣ

не даетъ точнаго опредѣленія этихъ терминовъ, и не указываетъ ихъ взаимоотношенія. Несмотря на эту неопредѣленность психологическихъ понятій, всё-же достаточно ясно видно, что „познаніе сердцемъ“ Паскаль ставилъ рядомъ съ познаніемъ посредствомъ разума, какъ особый родъ познанія. Онъ считалъ сердце самостоятельнымъ органомъ знанія, который „дѣйствуетъ по своимъ собственнымъ основаніямъ и законамъ, независимымъ отъ разума. Тысячи случаевъ показываютъ это. Сердце по природѣ любитъ Универсальное Существо, по природѣ любитъ себя, и ожесточается противъ того или другаго по своему изволенію. Вы отвернулись въ своемъ сердцѣ отъ одной привязанности и сохранили другую: разумъ-ли причина этого? Нѣтъ! Сердце имѣетъ свои законы, которыхъ не знаетъ разумъ. Сердце держится своего порядка, а разумъ—своего, именно онъ руководится началами и доказательствами, а сердце руководится инымъ. Никто не доказываетъ, что того-то мы должны любить, излагая по порядку причины любви: это былобы смѣшно. Іисусъ Христосъ, апостолъ Павелъ руководились духомъ любви къ людямъ, а не умомъ, ибо они хотѣли согрѣть сердце, а не научить. Августинъ такъ-же дѣлалъ“ (M. 156). Паскаль видитъ рѣзкую разницу какъ между способами, такъ и между результатами того и другого рода знанія. „Кто привыкъ судить по чувству, тотъ ничего не понимаетъ въ вещахъ, подлежащихъ сужденію ума (du raisonnement), потому-что ему прежде всего хочется проникнуть въ вещи однимъ взглядомъ, а началъ онъ не привыкъ искать. Другой, напротивъ, привыкнувъ размышлять на основаніи началъ, ничего не понимаетъ въ вещахъ, подлежащихъ чувству, ища въ нихъ началъ и не умѣя постигнуть ихъ однимъ взглядомъ (H. VII, 33)“. „Разумъ дѣйствуетъ медленно, такъ какъ онъ имѣетъ дѣло со столькими взглядами и началами,—которые онъ долженъ постоянно ясно помнить и держать предъ своимъ взоромъ,—что онъ ежечасно засыпаетъ и заблуждается, не будучи въ состояніи объять ихъ всѣ сразу. Чувство дѣйствуетъ не такъ: оно дѣйствуетъ моментально, и всегда готово дѣйствовать (H. XXIV, 52). Эта двоякость нашего знанія и его основъ даетъ возможность различать, напр., между краснорѣчіемъ и краснорѣчіемъ, между моралью и моралью. „Есть мораль и есть краснорѣчіе, которыя основываются на (непосредственномъ) сужденіи (сердца), и есть мораль и краснорѣчіе,

создаваемыя наукою, умомъ. Истинное краснорѣчіе пренебрегаетъ краснорѣчіемъ, истинная мораль пренебрегаетъ моралью, т. е. мораль (непосредственнаго) сужденія пренебрегаетъ моралью ума (М. 412. Н. VII, 34). Въ области морали и религіи особенно ясно значеніе сердца какъ отличнаго отъ разума источника познанія. По поводу религіозныхъ ученій, изложенныхъ въ Св. Писаніи, Паскаль говоритъ: „Св. Писаніе есть наука сердца, а не ума И кто хочетъ проникнуть въ нее однимъ умомъ, тотъ найдетъ въ ней только мракъ. Она постижима только для правыхъ сердцемъ“ (М. 991). Увѣровать въ христіанство и хорошо судить о вѣрѣ можно независимо отъ доводовъ раціональныхъ, по указаніямъ и побужденіямъ сердца (М. 885 и др.).

Въ какомъ отношеніи стоятъ эти источники знанія другъ къ другу? какое значеніе каждый изъ нихъ имѣетъ въ общемъ процессѣ познанія?

Рѣшеніе этого вопроса можетъ быть троякое, въ зависимости отъ того, какой познавательной силѣ приписать основное и руководящее значеніе: чувствамъ, разуму или сердцу. Въ каждомъ изъ этихъ трехъ случаевъ должно было получиться иное сочетаніе и отношеніе познавательныхъ силъ, иная гносеологическая точка зрѣнія. Паскаль призналъ сердце основнымъ источникомъ знанія. Вмѣстѣ съ этимъ значеніе сердца въ познаніи расширяется: оно является не только источникомъ знанія блага, но и основнымъ источникомъ знанія вообще. Въ „Мысляхъ“ мы не находимъ достаточно ясныхъ указаній на то, какъ Паскаль пришелъ къ такому взгляду и на чемъ его основывалъ. Однако одинъ отрывокъ даетъ возможность съ вѣроятностью утверждать, что Паскаль опирался въ этомъ случаѣ на тотъ психологическій фактъ, что чувствованіе всегда заключаетъ въ себѣ познавательный элементъ, нераздѣльный съ элементомъ чувствованія. Отношеніе этихъ элементовъ можно понимать двоякимъ, прямо противоположнымъ образомъ: или такъ, что познаніе есть первичный факторъ, чувствованіе-же — вторичное явленіе, возникающее по поводу познанія,—обычное до Паскаля представленіе дѣла,— или такъ, что чувствованіе есть первичный факторъ, независимый отъ познанія, но заключающій его въ себѣ и дающій ему то или иное направленіе, какъ повидимому и думалъ Паскаль. Это можно подтвердить однимъ отрывкомъ изъ его

„Мыслей“, который гласитъ: „Де-Роанне говорила: основанія приходятъ мнѣ на умъ впослѣдствіи, а съ перваго раза вещь нравится мнѣ или отталкиваетъ меня безъ сознанія съ моей стороны основаній, и всетаки отталкиваетъ (или нравится) по тому самому основанію, которое я открываю только потомъ“. По поводу приведенныхъ словъ Паскаль пишетъ: „но я думаю, что дѣло не въ томъ, что вещь отталкиваетъ по тѣмъ основаніямъ, которыя приходятъ на умъ послѣ, а въ томъ, что люди потому только и находятъ эти основанія, что вещь отталкиваетъ ихъ“. Слѣдовательно, по мнѣнію Паскаля, вещь отталкиваетъ меня независимо отъ основаній, которыя были бы предварительно открыты умомъ, хотя и незамѣтнымъ образомъ для насъ; такъ какъ, однако, вещь не нравится мнѣ не безъ основаній, то очевидно, по Паскалю, основанія эти даются сердцемъ вмѣстѣ съ самымъ актомъ чувствованія; затѣмъ, въ мыслительномъ процессѣ раскрывается то, что сначала было implicite дано въ актѣ чувствованія. Поэтому, можно-бы сказать, что нашъ умъ, съ точки зрѣнія Паскаля, есть развившійся познавательный элементъ, первоначально нераздѣльный съ чувствовательнымъ.

Такимъ образомъ, умственный элементъ, входящій въ чувствованіе, Паскаль отодвигаетъ на второй планъ; актъ чувствованія онъ считаетъ первичнымъ, а сознательную умственную дѣятельность—производною: въ актѣ чувствованія, въ той или иной оцѣнкѣ значенія предмета для насъ, уже заключается нѣкоторое знаніе предмета; отъ сердца умъ получаетъ побужденіе къ дѣятельности; сердце-же опредѣляетъ и направленіе послѣдней. Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ прежде всего о значеніи сердца для познанія блага. Въ другомъ отрывкѣ Паскаль указываетъ на значеніе сердца, какъ органа инстинктивнаго знанія, и для теоретической дѣятельности ума: „мы познаемъ истину, по его мнѣнію, не только разумомъ, но и сердцемъ; послѣднимъ именно способомъ мы познаемъ первые принципы. На нихъ и долженъ опираться разумъ, на нихъ онъ долженъ основывать всякое свое размышленіе. Принципы чувствуются, теоремы выводятся какъ заключенія“ (M. 420).

Таково ученіе Паскаля объ источникахъ знанія и взаимномъ ихъ отношеніи; оно можетъ быть сведено къ слѣдующимъ положеніямъ: 1. существуетъ три вида знанія: знаніе инстинктивное, познаніе сердцемъ, и знаніе разумное, въ широкомъ

смыслѣ, раздѣляющееся на знаніе раціональное и опытное; 2. знаніе перваго рода имѣетъ независимый, первичный и непосредственный характеръ; его объектъ—практическіе и теоретическіе принципы; знаніе разумное основывается на первомъ. Сердце не только опредѣляетъ направленіе разумнаго познанія въ оцѣнкѣ предметовъ, но и полагаетъ основаніе для чисто теоретической дѣятельности разума своими непосредственно-чувствуемыми принципами; въ этомъ смыслѣ разумное познаніе зависимо, хотя затѣмъ внутри своей области оно уже подчиняется только своимъ законамъ. 3. Наконецъ, въ одномъ отрывкѣ Паскаль кратко опредѣляетъ сравнительное значеніе этихъ видовъ знанія по тому вкладу, какой каждый изъ нихъ дѣлаетъ въ общую сокровищницу человѣческаго вѣдѣнія: „было-бы хорошо, говоритъ онъ, еслибы мы все познавали сердцемъ и инстинктомъ, но природа отказала намъ въ этомъ благѣ, она дала намъ, напротивъ, очень мало познаній этого рода, всѣ другія мы можемъ пріобрѣсть только посредствомъ разсудка“ (M. 420, 2—6).

Въ цѣломъ рядѣ отрывковъ Паскаль касается вопроса о достовѣрности познанія вообще, и познанія религіознаго въ частности. На первый взглядъ кажется, что Паскаль въ данномъ вопросѣ противорѣчитъ себѣ, потому что въ одномъ рядѣ отрывковъ онъ отрицаетъ, что достовѣрное познаніе возможно, въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, утверждаетъ это. Однако, это противорѣчіе только кажущееся, заключающееся въ словахъ, а не понятіяхъ и объясняющееся тѣмъ, что терминологія Паскаля не выработана до надлежащей точности и не приведена къ единству. Помимо упомянутыхъ, есть еще нѣсколько отрывковъ, на основаніи которыхъ легко выяснить подлинный взглядъ Паскаля по вопросу о достовѣрности: именно изъ этихъ текстовъ видно, что Паскаль различалъ между абсолютной достовѣрностью и достовѣрностью относительной. Сопоставленіе этихъ отрывковъ съ вышеупомянутыми дѣлаетъ яснымъ, несмотря на неточность Паскалевой терминологіи,— что отрицаніе относится къ перваго рода достовѣрности, а утвержденіе къ достовѣрности второго рода.

„Абсолютная, или „послѣдняя“ убѣдительность“, абсолютная достовѣрность возможна только въ томъ случаѣ, если возможно завершеніе процесса познанія съ его субъективной и объективной стороны, т. е. она требуетъ съ одной стороны

исчерпывающаго познанія природы, съ другой исполненія правила абсолютнаго раціонализма: „все опредѣлить и все доказать“. Изъ того, что оба эти условія неисполнимы, Паскаль заключаетъ, что (абсолютная) достовѣрность недостижима, и даже обращается къ людямъ съ увѣщаніемъ—не искать ея, ибо это было-бы безцѣльно и безполезно (M. 600, 29—32; срн. M. 427, 1—3 срн. De l' espr. géom. p. 128 ср. M. 292). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія абсолютной достовѣрности наше познаніе „не достовѣрно“: „не достовѣрно“ означаетъ здѣсь: „не абсолютно достовѣрно“. Но если отбросить точку зрѣнія абсолютнаго раціонализма, то наше сужденіе о познаніи будетъ другое: мы должны признать, что достовѣрное познаніе возможно и фактически существуетъ, познаніе не только опытное, но и математическое, и религіозное, конечно, въ тѣхъ предѣлахъ, какіе были указаны выше (Отвѣтъ о. Ноелю, p. 12—13, l. c.; De l' art de pers. p. 157—158; De l' esprit géom. p. 128 срн. 132, 133, 134, 137, 138, ср. 18-е къ Провинц. p. 227 и сл., l. c.; M. 388, 1—3; 420, 1—7; 588, 2; 633). По своей природѣ, говоритъ Паскаль, человѣческій умъ не можетъ видѣть всего, и по природѣ не можетъ обманываться въ той сторонѣ, которую онъ видитъ“ (M. 633), и „для примѣра“ указываетъ здѣсь на то, что „воспріятія чувствъ (comme appréhensions des sens) всегда истинны“. Такъ какъ умъ не можетъ видѣть все сразу, то онъ поэтому можетъ ошибаться и, дѣйствительно, иногда ошибается, не видитъ того, что слѣдуетъ видѣть. Чтобы не ошибаться, нужно при познаніи предмета соблюдать извѣстныя условія, которыя и были выше кратко резюмированы (De l'espr géom. и De l'art de persuader l. c.); ошибки происходятъ отъ нарушенія этихъ условій, соблюденіе ихъ обезпечиваетъ достовѣрность познанія. Правда, все опредѣлить и все доказать невозможно, но не нужно забывать, что по правиламъ геометрической методы должно оставаться не опредѣленнымъ и не доказаннымъ только то, что „обладаетъ крайней естественной ясностью“, а такая ясность, „крайній естественный свѣтъ“, „убѣждаетъ умъ болѣе мощнымъ образомъ, чѣмъ разсужденіе“ (ib. p. 128, 137). Такимъ образомъ, хотя установленное посредствомъ „математическаго метода“ познаніе убѣдительно не абсолютно, однако достаточно убѣдительно для того, чтобы имѣть для насъ значеніе истины. Это признаніе Паскаля,

сдѣланное въ статьѣ: „О духѣ геометріи“, должно быть распространено на все дискурсивное познаніе, потому что изложенному въ этомъ отрывкѣ методу Паскаль приписываетъ общее для всего дискурсивнаго познанія значеніе. Но Паскаль допускаетъ, что возможно достовѣрное познаніе не только дискурсивное, но и эмоціональное. „Пирронисты, говоритъ онъ, не имѣя, кромѣ разсудка, другого орудія, трудятся безполезно, оспаривая первые принципы. Мы знаемъ, что мы не грезимъ, какъ бы мы ни были безсильны доказать это на основаніи разума; изъ этого безсилія можно заключить только о слабости нашего разума (т. е. о невозможности абсолютнаго раціонализма), а не о сомнительности всѣхъ нашихъ знаній, какъ пытаются это сдѣлать пирронисты. Первые принципы (недоступные разуму) познаются сердцемъ; принципы чувствуются, теоремы выводятся какъ заключенія, и все это дѣлается съ достовѣрностью, хотя и различными путями“ (M 420 1—6). „Поэтому и тѣ, кому Богъ даровалъ религію посредствомъ сердечнаго ощущенія, счастливы и законно убѣждены (въ ея истинности)“ (M. 420, 7).

Итакъ, не подлежитъ сомнѣнію, что Паскаль допускалъ возможность достовѣрнаго познанія во всѣхъ его видахъ: познанія опытнаго, раціональнаго и эмоціональнаго. Внутри своей области каждый видъ знанія въ самомъ себѣ заключаетъ свою достовѣрность; такъ что существуетъ три вида достовѣрности: достовѣрность опыта, вывода и эмоціи. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о фактахъ (воспріятіяхъ), единственными компетентными судьями являются чувства (18-е къ Провинц.; l. c.); судить о доказательствахъ долженъ только разумъ; о (непосредственныхъ) первыхъ началахъ—только сердце. „Безполезно и смѣшно, говоритъ Паскаль, что разумъ (въ лицѣ пирронистовъ) требуетъ у сердца доказательствъ его первыхъ началъ для того, чтобы съ ними согласиться, точно также, какъ было-бы смѣшно, если-бы сердце требовало отъ разума чувствованія всѣхъ теоремъ, а иначе не принимало-бы ихъ“ (M. 420, 4).

По нѣкоторымъ отрывкамъ можно судить, что вниманіе Паскаля привлекалъ и вопросъ о критеріи достовѣрности познанія, о „правилѣ вѣрѣ“, о „признакѣ истины“, по терминологіи Паскаля (M. 489). Но по этому вопросу Паскаль оставилъ только нѣсколько бѣглыхъ замѣтокъ. Онъ болѣе говоритъ о томъ, что̀ не должно и не можетъ быть крите-

ріемъ достовѣрности познанія, чѣмъ о томъ, что̀ имъ должно быть. Такъ Паскаль утверждаетъ, что „правиломъ вѣры“ не можетъ быть авторитетъ, традиція, древность, общее согласіе, мнѣніе большинства. Основаніе нашей увѣренности въ чемъ-либо не должно имѣть внѣшняго для насъ характера и быть чѣмъ-то чуждымъ для насъ; это основаніе должно быть нашимъ собственнымъ, внутреннимъ. „То обстоятельство, что вы слышали объ извѣстной вещи, далеко не можетъ быть правиломъ вашей вѣры въ нее; напротивъ, вы не должны ничему вѣрить, если не встанете въ такое положеніе, какъ будто вы никогда не слышали объ этомъ. Вѣра—это ваше согласіе съ самими собою, упорный голосъ вашего разума, а не разума другихъ, не другіе должны дать вамъ вѣру. Если бы древность была основаніемъ для вѣры, то древніе сами оказались бы безъ этого основанія. Если основаніе—всеобщее согласіе, то что вышло-бы, если бы люди (другіе) погибли? (M. 561, 1—2. Срн. 711).—О противорѣчіи, какъ „признакѣ истины“, Паскаль говоритъ такимъ образомъ: „противорѣчіе—плохой признакъ истины. Многое достовѣрное—противорѣчиво, многое ложное свободно отъ противорѣчія. Ни противорѣчіе не есть признакъ ошибочности, ни отсутствіе противорѣчія не служитъ признакомъ истины“ (M. 489). Кажется, что Паскаль хочетъ отмѣтить здѣсь только относительное значеніе закона противорѣчія, не отвергая его безусловно: противорѣчіе все-таки „признакъ“, но не имѣющій универсальнаго характера: многое достовѣрное—противорѣчиво, многое, но не все; многое ложное свободно отъ противорѣчія,—многое, но не все. Въ какихъ же случаяхъ, въ какихъ границахъ законъ противорѣчія имѣетъ значеніе критерія? Паскаль нигдѣ не занимается изслѣдованіемъ этого вопроса спеціально. Но нѣкоторыя страницы его сочиненій (De l' espr. géom. p. 139—140 и M. 563, 4) бросаютъ на него нѣкоторый свѣтъ. „Думать, что онъ обладаетъ истиной прямо, это болѣзнь, естественная для человѣка; отсюда происходитъ, что онъ всегда расположенъ отрицать то, что̀ непостижимо для него; но въ дѣйствительности онъ естественно познаетъ только ложь, и долженъ принимать за истинное только то, противоположное чему представляется ему ложнымъ. Поэтому, если какое-либо положеніе непостижимо, не нужно отвергать его по этому признаку, а подождать и сначала изслѣдовать положеніе, противополож-

ное ему, если послѣднее оказывается явно ложнымъ, то первое смѣло можно принять, какъ-бы-ни-было оно непостижимо". „Эти оба положенія могутъ быть непостижимы, тѣмъ не менѣе необходимо достовѣрно то, что одно изъ нихъ истинно". Въ этомъ отрывкѣ за закономъ исключеннаго третьяго признается полное значеніе; отъ ложности одного члена противорѣчія Паскаль находитъ вполнѣ правильнымъ заключать къ истинности другаго члена. Это противорѣчіе во взглядѣ Паскаля на законъ противорѣчія легко устранить, если припомнить, что по Паскалю въ области вѣры и морали, какъ мы видѣли, оба члена противорѣчія могутъ быть истинны, и противорѣчіе здѣсь устраняется не отрицаніемъ истинности одного изъ нихъ, а возведеніемъ ихъ обоихъ къ нѣкоторому высшему единству, и „удивительному порядку" (M. 563, 2, 4), изъ котораго и явствуетъ истинность ихъ обоихъ.— „Универсальнымъ правиломъ истины" еще въ отвѣтѣ о. Ноелю, съ которымъ онъ полемизировалъ по вопросу о пустотѣ въ природѣ, Паскаль выставляетъ принудительную и неустранимую очевидность. Въ статьяхъ: „О духѣ геометріи", „Объ искусствѣ убѣжденія" и въ самыхъ „Мысляхъ" мы встрѣчаемся съ подобнымъ-же взглядомъ. Такъ, напримѣръ, истины, лежащія въ основѣ наукъ, достовѣрны, потому что онѣ очевидны для насъ и мы не въ силахъ усомниться въ нихъ. Этотъ общій критерій истины въ каждомъ видѣ знанія модифицируется, такъ что каждый видъ знанія имѣетъ свой собственный критерій. Въ знаніи эмоціональномъ такимъ критеріемъ является самоочевидность природныхъ чувствованій, въ знаніи раціональномъ—очевидность вывода, въ знаніи эмпирическомъ—очевидность опыта.

Но достовѣрность всякаго нашего познанія только относительная, потому что только знаніе вполнѣ исчерпывающее и вполнѣ доказанное могло-бы быть достовѣрнымъ безотносительно; а наше знаніе—не таково: оно относительно: относительный характеръ достовѣрности нашего знанія есть, такимъ образомъ, простой результатъ общей относительности знанія.—Что касается въ частности опытныхъ наукъ, то вполнѣ ясно, что ихъ обобщенія имѣютъ только относительно достовѣрный характеръ. „Когда мы видимъ, что извѣстное явленіе или дѣйствіе всегда происходитъ одинаково, мы отсюда заключаемъ о его естественной необходимости", т. е. мы формулируемъ

извѣстное необходимое единообразіе или правило природы. Но дальнѣйшій опытъ можетъ разрушить нашъ выводъ: „часто природа насъ опровергаетъ и не подчиняется своимъ собственнымъ правиламъ“ (Nav. III, 16). Но и достовѣрность чистораціональныхъ выводовъ также не безусловна. Это слѣдуетъ изъ того, что непосредственная достовѣрность, въ которой въ концѣ концовъ имѣетъ свою опору умозаключающій разумъ, имѣетъ относительный характеръ, потому что съ абсолютно-раціоналистической точки зрѣнія она должна быть признана не доказанной. Возникаетъ вопросъ: есть-ли это непосредственное—дѣйствительно и первоначально непосредственное? или оно было сначала опосредствованнымъ, и только впослѣдствіи превратилось въ непосредственное? Не есть-ли оно, слѣдовательно, только относительно-непосредственное? Случаи подобнаго смѣшенія, по Паскалю, нерѣдки; однако онъ утверждаетъ, что есть нѣчто и первоначально-непосредственное, есть первые, непосредственно-чувствуемые принципы.

Эти принципы столь очевидны сами по себѣ, что всякія попытки ближайшаго опредѣленія ихъ излишни и ведутъ только къ затемнѣнію ихъ. И всетаки ихъ достовѣрность только относительна. Прежде всего нѣтъ возможности ни констатировать, ни дедуцировать ихъ всеобщность въ строгомъ смыслѣ слова: всѣ ли понимаютъ ихъ въ томъ-же самомъ смыслѣ, какъ мы? т. е. всѣ ли обладаютъ тѣми-же самыми первыми принципами? Въ отрывкѣ, озаглавленномъ: „Противъ пирронизма“, (M. 427, 1—3) Паскаль разсуждаетъ такимъ образомъ: мы предполагаемъ, что всѣ понимаютъ ихъ одинаково, но мы не имѣемъ никакихъ доказательствъ въ пользу своего предположенія. „Правда, мы видимъ, что эти слова (обозначающія очевидное для всѣхъ) употребляются всѣми въ тождественныхъ случаяхъ“; „изъ этого единообразія ихъ приложенія извлекаютъ мощную догадку относительно единообразія и самыхъ представленій; но, продолжаетъ Паскаль, этотъ выводъ не убѣдителенъ абсолютно и окончательно, потому что извѣстно, что тождественныя слѣдствія извлекаютъ и изъ различныхъ предположеній“. Слѣдовательно, съ абсолютно раціоналистической точки зрѣнія универсальность очевидныхъ первыхъ принциповъ не абсолютно достовѣрна, а только въ высшей степени вѣроятна: строго доказать универсальность ихъ нельзя, но держать пари за нее слѣдуетъ. Помимо того, самое

свидѣтельство „естественнаго чувства“, въ которомъ они даны какъ самоочевидные, абсолютный раціонализмъ не можетъ признать безусловно-достовѣрнымъ: пусть мы сознаемъ эти принципы, какъ нѣчто самоочевидное для насъ, пусть мы на дѣлѣ не можемъ сомнѣваться въ нихъ: всетаки само это непосредственное сознаніе, это „естественное чувство“ является ихъ послѣднимъ основаніемъ и, такимъ образомъ, истинность его самого остается уже ничѣмъ недоказанною: она есть простое предположеніе. Когда мы довѣряемся свидѣтельству нашего естественнаго чувства, то мы дѣлаемъ скрытое предположеніе, что организація нашей природы отвѣчаетъ требованіямъ познанія истины, что познаніе истины—ея естественное назначеніе, но это уже предположеніе метафизико-религіознаго характера, само по себѣ недоступное для дискурсивнаго разума. На эти доводы представители догматизма отвѣчаютъ пирронистамъ упрекомъ въ неискренности, такъ какъ на дѣлѣ мы не въ состояніи сомнѣваться въ естественныхъ принципахъ. Но подобный способъ защиты есть признаніе догматизма въ своемъ безсиліи, „потому что это не языкъ человѣка, у котораго оспариваютъ его право, и который его защищаетъ съ оружіемъ въ рукахъ: онъ не забавляется словами, что дѣйствуютъ не искренно, но онъ наказываетъ силою эту неискренность“ (М. 50). Но этой силы у догматизма нѣтъ: онъ ничего не можетъ подѣлать съ положеніемъ „что непосредственно сознаваемые принципы хотя и несомнѣнны для насъ, но и недоказуемы“. Отсюда общій выводъ тотъ, что никакое знаніе не достовѣрно въ абсолютномъ смыслѣ, что всякое знаніе только относительно-достовѣрно и „не имѣетъ полной несомнѣнности“: въ концѣ концовъ основы всего знанія коренятся въ непосредственномъ сознаніи и постулируемыхъ имъ положеніяхъ вѣры. А такъ какъ, по Паскалю, и непосредственное сознаніе, свидѣтельство сердца есть также уже вѣра, то, слѣдовательно, съ его точки зрѣнія можно сказать: необходимой основой знанія является вѣра; и эту вѣру разумъ не можетъ ни доказать, ни отвергнуть: онъ просто долженъ её принять, свободно подчиниться ей, „чтобы основать на ней всякое свое разсужденіе“.

Изъ всего сказаннаго вполнѣ ясно отношеніе Паскаля къ философіи скептической, догматической и философіи непосредственнаго чувства или вѣры: философія Паскаля ни то,

ни другое, ни третье въ отдѣльности, но она совмѣщаетъ въ себѣ всѣ эти точки зрѣнія сразу. „Сомнѣніе, увѣренность, подчиненіе“; или въ другихъ терминахъ: „пирронистъ, геометръ, христіанинъ“—вотъ краткія и мѣткія формулы, въ которыхъ онъ самъ даетъ резюме своей философской точки зрѣнія по вопросу о достовѣрности познанія: сомнѣніе, увѣренность, подчиненіе (вѣра),—это необходимые и законные, но частные моменты, которые требуютъ объединенія въ нѣкоторомъ цѣльномъ взглядѣ. Философія, настаивающая на исключительномъ значеніи какого либо одного изъ этихъ моментовъ, необходимо ложна вслѣдствіе своей узости, односторонности. „Нужно, говоритъ Паскаль, умѣть сомнѣваться, гдѣ это требуется, быть увѣреннымъ, гдѣ слѣдуетъ, и подчиняться, гдѣ нужно. Кто не поступаетъ такъ, тотъ не знаетъ силы разума. Есть мыслители, которые грѣшатъ противъ этихъ трехъ принциповъ, или стремясь удостовѣриться во всемъ путемъ доказательствъ,—(хотя и познаютъ себя самихъ не посредствомъ доказательствъ);—или сомнѣваясь во всемъ,—(такъ какъ не знаютъ, гдѣ нужно подчиниться);. или подчиняясь во всёмъ, (ибо не знаютъ того, гдѣ слѣдуетъ прибѣгнуть къ суду разума“) (M. 388, 1—3). Выше была указана какъ область доступнаго разумному познанію, такъ и условія достовѣрности познанія,—здѣсь сомнѣніе или увѣренность разума имѣютъ свое законное мѣсто: сомнѣніе тамъ, гдѣ не исполнены условія достовѣрнаго познанія, и увѣренность тамъ, гдѣ эти условія исполнены. Но въ области вѣры интеллектуальной, моральной и религіозной, области, недоступной суду разума,—здѣсь онъ долженъ подчиниться, и подчиниться свободно, по своему собственному рѣшенію. „Разумъ справедливо подчиняется, замѣчаетъ Паскаль, если онъ самъ находитъ, что онъ долженъ подчиниться“ (M. 521. 520. 646).

Не только сейчасъ изложенное ученіе о познаніи, его границахъ, источникахъ и степени достовѣрности, но и все вообще предшествующее изслѣдованіе требуетъ и опредѣляетъ постановку и рѣшеніе послѣдняго вопроса, которымъ остается намъ заняться, именно вопроса о томъ, какъ создать въ себѣ вѣру, какъ убѣдиться въ истинѣ религіи, безъ которой истинное благо недостижимо. Съ точки зрѣнія Паскаля собственнымъ основаніемъ для признанія бытія Божьяго является непосредственное живое ощущеніе Божества, какъ Безконеч-

наго Блага. Кто имѣетъ (или имѣлъ) это ощущеніе, для того бытіе Божіе непосредственно очевидно: Безконечное есть вѣчное, и Оно существуетъ всегда, если Оно существуетъ (для насъ, было ощущаемо нами) однажды Это непосредственное, сердечное ощущеніе есть единственно-истинное доказательство бытія Божія. Къ сожалѣнію, не всѣ и не всегда его имѣютъ. Вслѣдствіе этого возникаетъ вопросъ: какъ же можетъ убѣдиться въ существованіи Божества тотъ, кто самъ не испытываетъ и никогда не испытывалъ указаннаго ощущенія? Паскаль говоритъ (M. 842, 1—2, Nav. XXIV, 19): „два рода людей познаютъ (Бога): тѣ, кто имѣетъ смиренное сердце и любитъ уничиженіе, какой-бы степенью ума они ни обладали; и тѣ, кто имѣетъ достаточно ума для того, чтобы видѣть истину, какое-бы противодѣйствіе они ни встрѣчали этому (въ своихъ заблужденіяхъ, страстяхъ и эгоистическихъ наклонностяхъ)“ (срп. M. 454). Изъ приведенныхъ словъ Паскаля видно, что онъ допускалъ возможность богопознанія для людей мощнаго ума. Онъ могъ сдѣлать это допущеніе безъ всякаго противорѣчія съ своимъ предыдущимъ ученіемъ о невозможности раціональнаго богопознанія. Здѣсь онъ могъ разумѣть тотъ путь изслѣдованія, которымъ онъ и самъ шелъ, и который заключается въ изслѣдованіи проблемы блага и кончается признаніемъ факта, что „Богъ ощущается сердцемъ“. Человѣкъ „мощнаго ума“ можетъ не пережить самъ, не испытать лично этого ощущенія Божества, однако онъ не имѣетъ права отвергать факты, о которыхъ свидѣтельствуютъ заслуживающія довѣрія лица, слѣдовательно, основываясь на этихъ фактахъ, онъ можетъ вполнѣ объективно придти къ признанію, что существуетъ Богъ, Высочайшее Благо, хотя и не имѣетъ непосредственнаго ощущенія Его бытія. Это также будетъ вѣра, но вѣра холодная, безстрастная, чисто интеллектуальная, сводящаяся къ простому мысленному утвержденію, что существуетъ Богъ, и въ этомъ лежитъ причина ея недостаточности (M. 420, 7, и др.) Если высшее благо человѣка заключается въ единеніи съ Богомъ, то вѣра должна проникать собою всѣ силы души, нужно не только мысленное утвержденіе существованія Блага, но необходимо также, чтобы воля стремилась къ Нему, сердце такъ сказать касалось бы предмета своей любви и испытывало Его живо-

творящее, влекущее къ себѣ дѣйствіе. Но такъ „какъ далеко еще отъ познанія Бога до любви къ Нему“; такъ „какъ много людей видятъ истину, но не могутъ ея достигнуть“, то вопросъ о томъ, какъ убѣдиться въ истинѣ бытія Божія, встаетъ предъ нами снова, въ иной болѣе опредѣленной формѣ: дѣйственная, спасительная, вѣра должна обнимать всѣ силы души и необходимо должна состоять въ живомъ ощущеніи Бога сердцемъ.—Какъ достигнуть этой вѣры?

Эта вѣра есть актъ двусторонній, есть взаимодѣйствіе человѣческаго и божественнаго. Для того, чтобы сердце могло ощутить Бога, необходимо воздѣйствіе Его на сердце. Но это воздѣйствіе внѣ нашей власти: мы не можемъ заставить Бога коснуться нашего сердца; въ этомъ смыслѣ вѣра есть даръ Божій, даръ благодати, а не даръ разума. Однако, Богъ есть Безконечное Благо, всякій ищущій находитъ Его, и Оно ни у кого не можетъ быть отнято вопреки его желанію.

Желающій имѣть живую вѣру долженъ направить всѣ свои усилія къ тому, чтобы устранить всѣ препятствія, встрѣчаемыя вѣрой, и вселить вѣру, во всѣ силы души.

„По Божьему установленію религія внѣдряется въ умъ посредствомъ доводовъ“ (М. 652). Эти доводы прежде всего состоятъ въ устраненіи недоумѣній и возраженій, какія могутъ представляться уму и отвращать его отъ религіи. Паскаль достигъ этой цѣли, опредѣливъ границы раціональнаго познанія, и показавъ, что разумъ самъ по себѣ, не въ правѣ рѣшать ни за, ни противъ религіи. Изъ опредѣленія границъ раціональнаго познанія слѣдовало, что для того, чтобы занять какое-либо опредѣленное положеніе по отношенію къ религіозной проблемѣ, разумъ долженъ опереться на основанія, указываемыя ему волей и сердцемъ. Но когда разумъ становится на этотъ путь, онъ долженъ придти къ рѣшенію—принять вѣру, потому что вѣра представляется ему единственно-разумнымъ исходомъ. Разумъ не можетъ уклониться отъ какого-либо опредѣленнаго рѣшенія проблемы, потому что это равносильно было-бы полному пренебреженію своимъ благомъ, единственной цѣлью жизни. Слѣдовательно, уклоненіе отъ рѣшенія было-бы также своего рода рѣшеніемъ, но совершенно безсмысленнымъ. Итакъ, жизнь принуждаетъ насъ рѣшать. Но если мы должны рѣшать за или противъ вѣры, то съ точки зрѣнія самого-же разума, благоразумія единствен-

но-разумнымъ рѣшеніемъ можетъ быть только утвердительное рѣшеніе. Съ одной стороны изслѣдованіе познанія показало, что религія имѣетъ свои собственныя основанія—въ сердцѣ, которыхъ разумъ не можетъ отвергнуть и которыя онъ въ своей собственной дискурсивной дѣятельности принимаетъ, какъ данное ему непосредственно. Съ другой стороны простой и несомнѣнный математическій разсчетъ показываетъ, что разуму при рѣшеніи вопроса: есть Богъ или нѣтъ Его, было-бы рѣшительно неразумно склониться въ отрицательную сторону, и наоборотъ вполнѣ разумно было-бы рѣшить его въ утвердительномъ смыслѣ. Эту мысль Паскаль развиваетъ въ своемъ знаменитомъ „пари“. Съ точки зрѣнія разума, при полной непостижимости для него Божества, вѣроятность выигрыша и проигрыша совершенно одинакова. Что мы выигрываемъ, и что теряемъ, если примемъ, что Богъ есть? Если Онъ есть, то мы выигрываемъ всё, и не теряемъ ничего, потому что тогда мы выигрываемъ безконечное блаженство, безконечное число безконечно блаженныхъ жизней. Что-же можетъ значить предъ такимъ выигрышемъ нашъ закладъ—земная кратковременная, полная бѣдъ и несчастія жизнь? При равной вѣроятности выигрыша и проигрыша, было бы разумно рисковать и большимъ закладомъ, тѣмъ болѣе, что въ эту игру мы запутаны самой жизнью, и отказъ отъ пари былъ бы равносиленъ уже проигрышу. При вѣрѣ въ Бога мы получаемъ безконечное блаженство, если есть Богъ, освобождаемся отъ заблужденія и бѣдствій жизни. Что мы теряемъ при вѣрѣ въ Бога, если Бога нѣтъ? Мы остаемся въ прежнемъ заблужденіи и бѣдствіи, и только, слѣдовательно, не теряемъ ничего. Между тѣмъ, не вѣря въ Бога, если Онъ есть, мы теряемъ безконечное блаженство и, остаемся обреченными на заблужденіе, бѣдствія и гибель, слѣдовательно, мы не только ничего не выигрываемъ, но и всё теряемъ. Выводъ отсюда очевиденъ: не вѣрить въ Бога—совершенно противно разуму, напротивъ, вѣрить—вполнѣ разумно. (М. 6, 1—15, сл.). „Невѣрующіе будутъ осуждены своимъ собственнымъ разумомъ, которымъ они претендовали осудить христіанскую религію“, читаемъ въ одномъ отрывкѣ (М. 565). „Я болѣе боялся-бы ошибочно думать, что христіанская религія ложна, чѣмъ ошибиться, вѣря въ ея истинность: первая ошибка влечетъ страшныя послѣдствія для человѣка, отъ ошибочной же вѣры въ истинность

христіанства не можетъ быть никакого вреда для человѣка (M. 854). Это—та самая мысль, которую Паскаль подробнѣе раскрываетъ въ своемъ „пари".

Если не вѣрить въ Бога неразумно, а вѣрить—разумно, то, слѣдовательно, должно вѣрить. Но здѣсь-то и сказывается недостаточность чисто отвлеченныхъ соображеній. Собесѣдникъ Паскаля (M. 6, 1 сл.), согласившійся съ тѣмъ, что слѣдуетъ держать пари за то, что Богъ есть, что слѣдуетъ вѣрить, признается, что онъ вѣрить хотѣлъ-бы, но не можетъ. Паскаль въ отвѣтъ на это прежде всего требуетъ искренняго признанія этого факта—признанія, что одинъ разумъ не въ силахъ создать живой вѣры, такой вѣры, которая могла бы дать религіозное направленіе также и сердцу, и волѣ. Недостаточно устранять одни интеллектуальныя препятствія для вѣры и недостаточно подготовить умъ къ вѣрѣ, чтобы вѣровать: нужно устранить и тѣ препятствія, какія встрѣчаются въ волѣ и сердцѣ, нужно и волю, и сердце подготовить къ вѣрѣ. Паскаль очень тонко отмѣчаетъ вліяніе воли на интеллектъ, вліяніе, благодаря которому воля является однимъ изъ главныхъ органовъ нашей вѣры во что-либо (créance), не въ томъ смыслѣ, что воля создаетъ вѣру, а въ томъ, что вещи представляются намъ истинными или ложными, смотря потому, съ какой стороны ихъ разсматриваютъ. Вниманіе-же ума къ той или иной сторонѣ предмета направляется волей: она отвращаетъ умъ отъ разсмотрѣнія качествъ, непріятныхъ ей, и останавливаетъ его взоръ на качествахъ ей пріятныхъ, и умъ составляетъ сужденіе о вещи, основанное на томъ, что онъ видитъ въ ней" (M. 348). Наряду съ этимъ Паскаль отмѣчаетъ другой не менѣе важный фактъ, говорящій о важномъ вліяніи сердечно-волеваго фактора на вѣру, именно измѣненіе нашихъ сужденій въ зависимости отъ измѣненія нашихъ чувствъ и стремленій. „Новое сердце обыкновенно создаетъ и новый языкъ, обновленіе идей и желаній ведетъ за собой обновленіе сужденій (F. t. II, p. 40—41). Отсюда понятно, какое важное значеніе Паскаль придавалъ устраненію чувствъ, стремленій и склонностей, противоположныхъ христіанскому настроенію и противодѣйствующихъ ему. Онъ высказывалъ убѣжденіе, что не разумъ, а страсти заставляютъ насъ не вѣрить въ истину религіи, и нерѣдко душа, несмотря на отпоръ со стороны просвѣщеннѣйшаго разума, всетаки слѣпо

слѣдуетъ требованію склонности" (F. t I, 364—365, De l'art de pers.; M. 515, 292 и др.). „Я тотчасъ же оставилъ-бы удовольствія, если бы я имѣлъ вѣру, говорятъ невѣрующіе. А я вамъ говорю: вы тотчасъ-же имѣли бы вѣру, если-бы оставили удовольствія. Но начинать—вамъ. Если-бы я могъ, я далъ-бы вамъ вѣру. Но я не могу этого сдѣлать, не могу, слѣдовательно, и провѣрить истину того, что вы мнѣ говорите. Но вы можете оставить удовольствія и провѣрить, правду-ли я вамъ говорю" (M. 99).

Чтобы вѣровать, нужно не только освободиться отъ противодѣйствія, оказываемаго вѣрѣ разсудкомъ и чувственно эгоистическими склонностями, не только сознательнымъ актомъ воли поставить себя въ соотвѣтствующую моральную атмосферу, но и необходимо закрѣпить въ себѣ это новое моральное настроеніе посредствомъ воспитанія въ себѣ соотвѣтствующихъ привычекъ. „Человѣкъ настолько же умъ, насколько и автоматъ", говоритъ Паскаль и область этого автоматизма онъ распространялъ не только на организмъ человѣка, (какъ Декартъ) но въ весьма значительной мѣрѣ и на его психику. Тѣмъ, что надъ человѣкомъ имѣетъ силу не только умъ, но и механизмъ привычки, Паскаль объясняетъ тотъ фактъ, что „орудіемъ нашего убѣжденія въ чемъ-либо бываютъ не только одни доказательстства, но и привычка. Какъ мало убѣжденій доказанныхъ! Доказательства убѣждаютъ только умъ Привычка придаетъ нашимъ доказательствамъ наибольшую силу и служитъ причиной такого довѣрія къ нимъ, она склоняетъ автоматъ, который незамѣтно увлекаетъ за собою умъ. Кто докажетъ, что завтра будетъ день? и что мы умремъ? И однако чему другому вѣрятъ болѣе? Слѣдовательно, въ этомъ убѣждаетъ насъ привычка; это она создаетъ столько христіанъ, это она дѣлаетъ турками, язычниками, ремесленниками и пр. Когда вѣрятъ только умомъ, автоматъ-же расположенъ вѣрить противоположному, то такая вѣра недостаточна Слѣдовательно, нужно заставить вѣрить обѣ стороны нашего существа: умъ—доводами, которые ему достаточно сознать ясно разъ въ жизни,—автоматъ—посредствомъ привычки, не позволяя ему уклоняться въ противоположную сторону. Словомъ, нужно поступить такъ: когда умъ разъ увидѣлъ, гдѣ истина, нужно прибѣгнуть къ помощи привычки, чтобы напоить и окрасить этой вѣрой все наше существо. Создаваемая такимъ путемъ

вѣра—болѣе легкая; она заставляетъ вѣрить безъ насилія, безъискуственно, безъ аргументовъ, она склоняетъ къ себѣ всѣ наши силы, такъ что наша душа впадаетъ въ нее какъ бы естественно (М. 424)". Въ концѣ концовъ, такимъ путемъ вѣра дѣлается нашей второй природой, пріобрѣтаетъ непосредственный характеръ и превращается въ чувство. Для вѣры это имѣетъ громадное значеніе. „Разумъ дѣйствуетъ медленно, онъ оперируетъ большимъ количествомъ взглядовъ и принциповъ, которые онъ долженъ всегда ясно сознавать, поэтому онъ ежечасно засыпаетъ и заблуждается, упуская изъ виду тѣ или иные изъ нихъ. Не такъ дѣйствуетъ чувство: оно дѣйствуетъ моментально, и всегда готово дѣйствовать. Слѣдовательно, нужно помѣстить нашу вѣру въ чувство: иначе она всегда будетъ шаткой" (М. 424, 5).

Какимъ же именно способомъ можно воспитать въ себѣ религіозные навыки, какъ пріучить себя вѣровать, это ближе разъясняется въ концѣ бесѣды, извѣстной подъ именемъ „пари" Паскаля. Соглашаясь, что вѣровать было-бы разумно, невѣрующій говоритъ: я однако не могу вѣрить. Что-же мнѣ дѣлать? Паскаль отвѣчаетъ:

Вы хотите исцѣлиться отъ невѣрія и спрашиваете о цѣлебныхъ средствахъ; учитесь у тѣхъ, кто были связаны подобно вамъ, и которые теперь держатъ пари о всемъ своемъ благѣ; вотъ люди, знающіе тотъ путь, которымъ вы хотѣли бы слѣдовать, и исцѣлившіеся отъ того зла, отъ котораго вы хотите исцѣлиться. Послѣдуйте ихъ способу, которымъ они начали: они поступали такъ, какъ будто бы вѣрили: брали святую воду, слушали богослуженіе, и пр.; это естественно сдѣлаетъ васъ вѣрующими и неразумными (vous abêtira).— Но этого я и боюсь. Почему-же? Что вы теряете?.. Но что указанный образъ дѣйствій ведетъ къ цѣли, на это указываетъ то, что онъ ослабитъ ваши страсти,—являющіяся самымъ великимъ препятствіемъ для васъ. Что худого случится съ вами? Вы будете вѣрнымъ, честнымъ, смиреннымъ, признательнымъ, благотворительнымъ, искреннимъ другомъ, правдивымъ. Правда, вы не будете имѣть зачумленныхъ удовольствій, славы, наслажденій, но не будете-ли вы имѣть другія? Я говорю вамъ, что вы выиграете и что съ каждымъ шагомъ, сдѣланнымъ на этомъ пути, вы будете видѣть, что такъ достовѣренъ выигрышъ, такъ ничтожно то, чѣмъ вы рискуете,

что, наконецъ, вы познáете, что вы держите пари за нѣчто достовѣрное, безконечное, а сами ничего не потеряли.—О, это разсужденіе меня приводитъ въ восторгъ, восхищаетъ.— Если это разсужденіе вамъ нравится и кажется вамъ сильнымъ, то знайте, оно принадлежитъ человѣку, который, начиная и оканчивая его, преклонялъ колѣна, умоляя Безконечное и не имѣющее частей Существо,—Которому онъ подчинялъ всего себя,—подчинить Себѣ и всего васъ, для вашего собственнаго блага и для Его славы, чтобы сила, такимъ образомъ, была въ согласіи съ немощью" (М. 6, 21—25).

„Невѣрующіе будутъ осуждены своимъ собственнымъ разумомъ", ибо „разумъ свидѣтельствуетъ въ пользу религіи". Однако, согласно съ вышеизложенной теоріей познанія нужно имѣть въ виду, что „всѣ доказательства нашей религіи не абсолютно убѣдительны, и, такимъ образомъ, наша религія не имѣетъ полной достовѣрности" (М. 292, 331, 147, 19 сл. и др.) всетаки „эти доказательства религіи убѣдительны настолько, что нельзя сказать, что вѣрить имъ—значитъ не имѣть разума. Такимъ образомъ, въ нихъ есть и очевидность, и темнота, чтобы просвѣтить однихъ и погрузить въ мракъ другихъ (въ зависимости отъ того или другого настроенія ихъ сердца). Но очевидность ихъ такова, что она или превосходитъ или по меньшей мѣрѣ равняется очевидности противоположнаго". Отсюда Паскаль и выводитъ, что окончательное, рѣшающее значеніе при выборѣ между вѣрой или невѣріемъ принадлежитъ не разуму, а сердцу и волѣ: „не разумъ можетъ опредѣлить, продолжаетъ онъ, чтобы очевидности (доводовъ разума) не слѣдовали, а только „конкуписценція" и злоба сердца, и не разумъ заставляетъ слѣдовать ей тѣхъ, кто слѣдуетъ, а благодать (М. 292), даруемая тому, кто сердцемъ ищетъ Бога, и дѣлающая вѣру вдохновенной, истинноживотворной и дѣйственной. Такимъ образомъ, въ послѣднемъ счетѣ, оказывается, что вѣра, хотя и оправдывается разумомъ, но въ еще большей степени зависитъ отъ сердца и воли: она есть требованіе сердца и дѣяніе воли, она есть трудъ „въ пользу неизвѣстнаго и недостовѣрнаго" (М. 331). Въ этомъ отношеніи религіозная вѣра и жизнь не представляютъ чего-либо страннаго, исключительнаго, не имѣющаго никакихъ аналогій съ другими видами человѣческой дѣятельности. Человѣкъ много дѣлаетъ для недостовѣрнаго! Сюда относятся,

напр, путешествія, битвы, всякій трудъ... Если бы ничего не нужно было дѣлать для недостовѣрнаго, то не только нельзя было-бы ничего дѣлать для религіи, потому что она „недостовѣрна“, но и вовсе невозможна была-бы никакая дѣятельность, потому что нѣтъ ничего (абсолютно-)достовѣрнаго. А въ религіи достовѣрности больше, чѣмъ напр. въ томъ, что мы увидимъ завтрашній день; потому что не достовѣрно, что это завтра мы увидимъ, но возможность, что мы не увидимъ его, достовѣрна. Но нельзя того-же сказать о религіи: что она существуетъ, это не (абсолютно) достовѣрно, но кто осмѣлится съ (абсолютной) достовѣрностью утверждать, что несуществованіе ея возможно?“ (М. 331).

Изслѣдованіе этическаго ученія Паскаля.

I. Насколько этическое ученіе Паскаля было подготовлено предшествующей исторіей философской мысли.

Естественно ожидать, что при изслѣдованіи проблемы, которой занимались уже двѣ тысячи лѣтъ, которую разрабатывали съ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, Паскаль долженъ былъ во многихъ случаяхъ повторить своихъ предшественниковъ, совпасть съ ними или заимствовать у нихъ множество подходящихъ къ его цѣли и его точкѣ зрѣнія матеріаловъ, наблюденій и соображеній. Это естественно и не могло быть иначе. Если постараться забыть самую логическую концепцію его изслѣдованія, руководящую идею, методъ и логическій ходъ его, и, имѣя въ виду только отдѣльныя частности, сравнить ученіе Паскаля съ предшествовавшими ему ученіями, то, дѣйствительно, едвали можно найти въ ученіи Паскаля что-либо новое: весь матеріалъ его, оказывается, былъ уже по частямъ собранъ прежними работниками. И кажется, это обстоятельство не было тайной ни для окружающихъ Паскаля, ни для его самого. Въ „Мысляхъ“ сохранился отрывокъ, изъ котораго видно, что Паскаля укоряли въ томъ, что „у него нѣтъ ничего новаго“; но замѣчательно то, что Паскаль, признавая справедливость этого обвиненія, тѣмъ не менѣе находилъ возможнымъ считать свое ученіе новымъ и оригинальнымъ (M. 715).

Мы постараемся сначала установить совпаденія и сходства между ученіемъ Паскаля и ученіями предшественниковъ, а затѣмъ выяснить его оригинальныя стороны.

I.

1. Стремленіе къ благу и счастью, а съ развитіемъ обобщающаго мышленія—стремленіе къ высшему, истинному благу, всегда было присуще людямъ. Со времени Сократа вопросъ о высшемъ благѣ и связанномъ съ нимъ счастіи дѣлается предметомъ спеціальныхъ философскихъ размышленій (Memorab. l. IV c. 1, 2. III. 8, 2—7. IV. 6, 9. IV. 2, 30—31). Съ тѣхъ поръ этотъ вопросъ занимаетъ умы всѣхъ греческихъ философовъ до самаго конца греческой философіи (Histoire de la philosophie par P. Janet et G. Séailles p. 400, p. 432—433), не меньшимъ вниманіемъ пользуется и со стороны представителей патристической эпохи. „Христіанскій Цицеронъ", Лактанцій считаетъ „этику" или „моральную философію" важнѣйшей частью философіи, а важнѣйшей частью этики—ученіе о благѣ (Div. Institut. l. III, c. VII, VIII—Migne, Patrol. curs. compl. t. VI ser. lat). Важное, и даже исключительное значеніе вопросу о высшемъ благѣ приписываетъ и Августинъ: communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi. Sed puto, quod etiam hoc philosophi nobiscum (christianis) commune habent (ed. Bened. V, 1028. B. Sermo CL. Confess. passim, особ. l. X, c. 20 сл. срв. l. V. c. 4: срв. Monolog. l. 1, c. 1; c. 12. De vita beata и др. соч. Ed. Benedict. t. 1. Е. Н. Трубецкой. Міросозерц. бл. Август. с. 63—64, 80). Подъ вліяніемъ традицій грекоримской и патристической мысли вопросъ о высшемъ благѣ, какъ послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій, удерживаетъ свое значеніе и въ Средніе Вѣка (Summa theolog., prima secundae; prologus и quaestio prima и сл. Petri Lombardi scientiarum libri necnon D. Thomae Aquin. Summa Theol. ed. Migne Paris 1841, t. II. Ziegler, Gesch. d. Ethik, Bd. 2, S. 284 сл. Gass Gesch. d. Ethik, S. 329 сл.). Въ эпоху возрожденія сознанію его значенія способствуетъ возрожденіе древнихъ философскихъ ученій и въ частности около этого вопроса вращаются всѣ думы Монтэня (Stapfer. M. Montaigne, Paris 1895, p. 65, изъ серіи Les grands écrivains franç), воскресившаго въ изящной литературной формѣ древній пирронизмъ (Henning, Der Skepticismus Montaigne's u. s. geschichtl. Stellung, Iena 1879), и друга и ученика Монтэня-

Шаррона, какъ увидимъ, находившагося, въ то же время, подъ сильнымъ вліяніемъ стоической этики. Наконецъ, и сами основатели новой философіи, Бэконъ и Декартъ, вопросъ о благѣ и счастіи считаютъ главнымъ вопросомъ, на который должна дать отвѣтъ этика (Séailles et Ianet, o. c. p. 439. Іодль, Исторія этики въ новой философіи, р. п. т. 1, с. 72 срн. соотвѣт. главы Gass'a, o. c. и Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, Bd. 2. Ch. Adam, La philosophie de Fr. Bacon, Paris 1890, p. 106 сл.).

Эти краткія справки достаточны для доказательства того, что если Паскаль формулируетъ этическую проблему, какъ проблему о благѣ и счастіи человѣка, то въ этомъ случаѣ онъ слѣдуетъ издавна установившемуся въ философіи взгляду, который никогда не исчезалъ, и сохраняется до сихъ поръ.

2. Даже самое элементарное изслѣдованіе проблемы человѣческаго блага совершенно невозможно безъ психологическихъ наблюденій, поэтому не трудно подмѣтить, что они лежатъ въ основѣ всѣхъ опытовъ этики, и, такимъ образомъ, путь, которымъ Паскаль шелъ къ рѣшенію проблемы, былъ давно уже намѣченъ въ исторіи философіи. Еще Сократъ сдѣлалъ девизомъ своей нравственной философіи самопознаніе и указывалъ на необходимость изслѣдованія свойствъ, стремленій и силъ человѣческой природы для рѣшенія вопроса объ истинномъ благѣ и счастіи (Memor. l. IV, c. 2, 25—26 сл. 30—31). Этому девизу остался вѣренъ и Платонъ (Алкив. I. 133. B.—C. 134. C. Д. Рпб. X, 611. E. Теэт. 174. B. Фэдр. 229. E. 230. A и др. Ср. Natorp, Plato's Ideenlehre, Leipz. 1903, S. 23 сл.), съ тѣмъ различіемъ, что понятіе самопознанія онъ глубже изслѣдовалъ и вопросъ о познаніи человѣческой природы поставилъ въ связь съ вопросами космологическимъ и метафизическимъ, чего не дѣлалъ Сократъ (Zeller, Gesch. d. Philos. d. Griech. II, 1[4] S. 867 прим. 4. S. 867—868 и прим. 1). И по Аристотелю изслѣдователь этики долженъ знать человѣческую душу (Eth. Nic. I, 13. 1102. a. 23. См. Zeller II, 2[3] S. 159. 184). Аристотель повторяетъ мысль Платона, что точно опредѣлить высшее благо можно только по природному назначенію человѣка (Eth. Nic. ed. Bywater I, § 6), которое должно заключаться въ нѣкоторой спеціально-человѣческой дѣятельности, продолжающейся всю жизнь.—Природа, сообразное съ природой—это были лозунги и послѣаристоте-

левской этики, общіе какъ эпикуреизму, такъ и стоицизму древнѣйшему и позднѣйшему; различіе этихъ школъ отъ Платона и Аристотеля, съ теченіемъ времени выдвигавшееся все болѣе и болѣе, заключалось въ томъ, что онѣ придавали главное значеніе нравственно-практической задачѣ философіи, а теоретическимъ изслѣдованіямъ или приписывали второстепенное значеніе, или же отрицали за ними почти всякое значеніе, какъ цинизмъ и позднѣйшій стоицизмъ. Сочиненіе Лактанція „Божественныя Наставленія“ представляетъ первый опытъ болѣе систематическаго изложенія христіанской этики (Heinig, Die Ethik d. Lactantius, Grimma 1887 г.); въ немъ встрѣчаются уже термины: этика и моральная философія (ib. 10). По Лактанцію причиной порочности служитъ то, что человѣкъ не знаетъ самого себя и цѣли своего существованія (Heinig, S. 26 сл.). Лактанцій требуетъ, чтобы истинное благо человѣка было опредѣлено сообразно съ спеціально-человѣческой природой (Div. Inst. l. III, c. VIII). „Такъ какъ, говоритъ онъ, дѣло идетъ тутъ (въ этикѣ) о главнѣйшей обязанности человѣка, то необходимо нужно, чтобы верховное его благо состояло въ томъ, что не имѣетъ ничего общаго съ животнымъ. Человѣкъ долженъ имѣть нѣчто такое, что ему особенно свойственно и чего онъ не можетъ лишиться, не лишась собственной природы“ (ib c. VIII—IX. Migne, ser. lat. t. VI, p. 365—366). У Августина, этого генія Среднихъ Вѣковъ, вліяніе котораго во Франціи 17 вѣка съ особенной силой сказалось въ образованіи такъ называемаго Янсенизма, мы опять находимъ старыя мечты греческой философіи о высшемъ благѣ, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, и о самопознаніи, какъ пути къ познанію его. Высшее благо, каковымъ у Августина является Богъ, и душа,— вотъ главные, даже единственные предметы, которые онъ хотѣлъ бы познать (Monol. l. I, c. I, II, срн. XII. Aug. Opera, ed. Benedict. altera, t. I, pars 1, col. 602 B); добро онъ отождествляетъ съ тѣмъ, что отвѣчаетъ истинной человѣческой природѣ, зло съ тѣмъ, что ей противорѣчитъ, и зло, по его мнѣнію, является таковымъ именно потому, что оно противно природѣ, если-бы оно было естественнымъ, то не было бы и зломъ (см. Internat. Journal of Ethics, статья Pratt'a: The Ethics of s. Aug. U. XIII, p. 222. 223). Находившійся подъ сильнымъ

вліяніемъ Августина знаменитый схоластъ Абеляръ посвящаетъ этикѣ спеціальное сочиненіе: Ethica seu liber dictus scito te ipsum (Migne, t. 188, p. 634 сл.). Уже самое заглавіе сочиненія указываетъ ту же программу и принципъ для этики, съ какимъ мы встрѣчались ранѣе: опредѣленіе того, что добро, и что зло на основаніи нравственнаго самопознанія (Ziegler. Gesch. d. Ethik II, S. 263 сл. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I, S. 269 сл.). И нравственное ученіе высшаго католическаго авторитета, Ѳомы Аквинскаго, изложенное имъ въ его Summa theologiae (prima secundae), вслѣдъ за изложеніемъ догматическаго ученія о Богѣ, человѣкѣ и его происхожденіи, также опирается въ общей своей части не только на ученіе Церкви, но и на психологическія данныя, главнымъ образомъ почерпнутыя у Аристотеля (Ziegler S. 284 сл. Gass. I, S. 329 сл.). На порогѣ новаго времени самопознаніе опять выставляется принципомъ этическаго изслѣдованія двумя мыслителями: Монтэнемъ и Шарономъ. Какъ и у Паскаля, нравственное самонаблюденіе и опытъ провозглашаются ими и какъ орудіе философскаго этическаго познанія, и какъ средство для самоусовершенствованія. Для Монтэня его „Опыты“ были такимъ орудіемъ самоусовершенствованія,—посредствомъ описанія, болѣе и болѣе полнаго, предносившагося ему идеала мудреца и болѣе и болѣе глубокаго познанія себя (Stapfer o. c. p. 65). „Опыты и трактатъ о морали, и исповѣдь, и то и другое сразу, въ нѣкоторой намѣренной смѣси“. Ихъ задача—если не дать человѣчеству нравственный образецъ, то по крайней мѣрѣ показать ему его изображеніе въ портретѣ извѣстнаго индивидуума,—самого Монтэня (Stapfer, p. 65), какъ указываетъ и Паскаль. Вмѣстѣ съ самопознаніемъ Монтэнь возстановляетъ и другое важное требованіе древней этики: требованіе обоснованія морали на человѣческой природѣ (Ess. l. III, ch. XII p. 451; ch. XIII. p. 496 изд. Leclerc'a см. у Georgow'a, Montaigne als Vertreter d. Relativismus in der Moral, Leipz. 1889 p. 22 сл.). Но такъ какъ, по взгляду скептика пирроновца, человѣкъ не можетъ познать свою подлинную, общую всѣмъ людямъ природу и такъ какъ, съ другой стороны, каждый въ самомъ себѣ носитъ типъ человѣка (Ess. l. III, ch. II, p. 189 ib. у Georg.), то максима, требующая сообразовать мораль съ природой, означаетъ ни что иное, какъ то, что въ своемъ житейскомъ поведеніи человѣкъ дол-

женъ руководиться требованіями своей собственной индивидуальной природы (l. III, ch. IX. p. 380 y Georgow). Индивидуумъ же есть существо удивительно суетное, измѣнчивое, волнующееся (l. I, ch. I, p. 5 y Georg. ib.); Монтэнь былъ слишкомъ прямъ, чтобы это выраженіе не примѣнить также и къ себѣ самому, вслѣдствіе этого его мораль менѣе всего могла быть твердой, опредѣленной, свободной отъ противорѣчій; подчиняясь настроенію минуты, случайному расположенію души, она легко могла объединить въ себѣ элементы и гедонизма, и эпикуреизма, и стоицизма, и христіанства, все однако направляя къ одной цѣли—счастію въ спокойствіи души.— Монтэнь предлагаетъ намъ свое ученіе безъ всякой систематической связи, разсѣяннымъ по своимъ „Опытамъ". Его другъ и ученикъ Шарронъ приводитъ его мысли въ систему въ своемъ сочиненіи „О мудрости". Шарронъ обосновываетъ скептицизмъ доводами, взглядами Монтэня, нѣсколько послѣдовательнѣе проводя его въ ученіи о безсмертіи и о существованіи единой абсолютно-истинной религіи; но онъ оставляетъ скептицизмъ Пиррона, склоняется къ скептицизму академическому, особенность котораго онъ видитъ въ допущеніи права соглашаться съ наиболѣе вѣроятнымъ мнѣніемъ (См. H. Liebscher, s. 50—51 и цит. у него Petit Traité I, 223. 225), и, повидимому, совсѣмъ покидаетъ скептическую точку зрѣнія въ своемъ ученіи о морали (Henning, d. Skepticismus M's u s. gesch. Stellung 1879 S. 29 сл.). По ученію Шаррона, все человѣческое познаніе слѣдуетъ ограничить истиннымъ самопознаніемъ, и на основаніи этого самопознанія привести человѣка къ истинной праведности, дѣлающей его способнымъ къ совѣстливому исполненію лежащихъ на немъ обязанностей и находящей свой вѣнецъ въ религіи дѣланія, а не созерцанія (H. Liebscher, Charron u. Sein Werk „De la sagesse", Leipz. 1890, s. 13—14). Если самопознаніе есть источникъ всякой мудрости, то познаніе природы и ея законовъ—высшая ступень самопознанія. Основой морали служитъ природа. Но понятіе о природѣ у Шаррона иное, чѣмъ у Монтэня. Субъективистическій индивидуализмъ Монтэня уступаетъ у него мѣсто объективному идеализму. Природа, служащая основой морали у Шаррона, есть всеобщая, объективная природа. Природа ставитъ всѣ вещи въ наилучшее положеніе, сообщая имъ первое движеніе къ конечной цѣли—благу; каждый, кто

будетъ слѣдовать ей, не преминетъ его достигнуть, кто не будетъ ей повиноваться, того постигнутъ бѣдствія. Вотъ почему ученія всѣхъ мудрецовъ сходятся въ томъ, что жить хорошо значитъ жить согласно съ природой, и что если слѣдовать ей, какъ госпожѣ и руководительницѣ, никогда не впадешь въ ошибку (De la Sag. 2, 353, 354 см. у H. Liebsch.). Каждый человѣкъ долженъ быть и долженъ хотѣть быть добрымъ человѣкомъ, потому что онъ-человѣкъ; кто не стремится къ этому, тотъ чудовище, уничтожающее самого себя, и болѣе уже не человѣкъ" (De la Sag. 2, 344; Liebscher S. 32—33). Существуетъ природная, внутренняя и всеобщая обязанность для каждаго быть добрымъ человѣкомъ (ib Liebsiher). Кто поступаетъ сообразно съ природой, тотъ поступаетъ по волѣ Божіей, потому что природа есть Богъ, или первоначальный основной законъ, насажденный имъ въ мірѣ; она есть лучъ божества, истеченіе вѣчнаго закона, который есть самъ Богъ и Его Воля. Подчиняющійся этому закону поступаетъ согласно съ собой, по живому побужденію, покоющемуся въ немъ и являющемуся существеннымъ и естественнымъ закономъ и свѣтомъ, почему онъ называется природой и природнымъ закономъ (De la sag. 2, 348 сл. срн. Traité I, 211 у Liebsch). Такимъ образомъ, Шарронъ выставляетъ на первый планъ стоическій принципъ морали—универсальный объективный законъ, исполненіе котораго—безусловный долгъ человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ Шарронъ не игнорируетъ значенія, по праву принадлежащаго принципу индивидуализма въ морали, но онъ подчиняетъ его принципу универсальному. Шарронъ требуетъ, чтобы рядомъ съ всеобщимъ закономъ природы мы не опускали изъ вниманія и законъ нашей индивидуальной природы: каждый человѣкъ отличается отъ другого, каждый имѣетъ свои спеціальныя природныя особенности. Бороться съ своей индивидуальной природой значилобы, по взгляду Шаррона, искушать Бога, предпринимать невыполнимый трудъ. Вниманіе къ особенностямъ своей природы имѣетъ значеніе для выбора призванія, для приготовленія къ опредѣленной житейской дѣятельности, для коихъ мы должны быть годными, коимъ должны отвѣчать наши отличительныя природныя качества (De la sag. 2, 385 у Liebsch.). Но правило индивидуальной природы должно быть подчинено всеобщему правилу природы, которой мы всегда обязаны слѣдовать,

какъ своей водительницѣ (ibid.).—Основатель опытной философіи, теоретикъ индукціи, Бэконъ не занимался этической проблемой спеціально. Но изъ замѣчаній его, относящихся къ этикѣ, видно, что его этическія положенія основаны на психологическомъ наблюденіи надъ нравственною природою человѣка. Иначе у Бэкона и не могло быть, потому что онъ имѣлъ въ виду примѣнить формулированный имъ индуктивный методъ изслѣдованія во всѣхъ областяхъ научнаго вѣдѣнія, слѣдовательно, и въ области этики. „Быть можетъ, кто-нибудь усумнится, говоритъ онъ, относительно того, говоримъ-ли мы только о натуральной философіи, или же и объ остальныхъ наукахъ: логическихъ, нравственныхъ, политическихъ, имѣя въ виду усовершенствованіе и послѣднихъ по нашему способу. Мы разумѣетъ всѣ тѣ, о которыхъ сейчасъ сказано, и какъ обыкновенная (ранѣе примѣнявшаяся въ наукахъ), логика, которая дѣйствуетъ черезъ силлогизмъ, относится не только къ естественнымъ, но и ко всѣмъ наукамъ, такъ и наша логика, идущая путемъ индукціи, обнимаетъ все. Ибо и о гнѣвѣ, страхѣ, уваженіи и тому подобномъ, и о событіяхъ, относящихся къ общественной жизни, и объ умственныхъ движеніяхъ памяти и тому подобныхъ мы создаемъ исторію и методическія таблицы, такъ же, какъ о теплѣ и холодѣ, свѣтѣ, растительности и тому подобныхъ предметахъ“ (Зеленогорскій, О методахъ изслѣдованія и доказательства, с. 129 X. 1877. Adam, La philosophie de F. Bacon. Paris 1890 p. 106—126). Наконецъ, и соотечественникъ Паскаля, основатель новой раціоналистической философіи, Декартъ, въ письмѣ къ Шаню, набрасывая краткую программу этики, пишетъ: самое вѣрное средство знать, какъ мы должны жить, состоитъ въ томъ, чтобы сперва узнать, каковы мы сами, каковъ міръ, въ которомъ мы живемъ, и кто создатель вселенной, въ которой мы обитаемъ и т. д. (Фулье, Декартъ, р. п. с. 211). И Декартъ, слѣдовательно, требуетъ для рѣшенія этической проблемы прежде всего самопознанія, хотя и не находитъ возможнымъ на немъ одномъ построить этику (Corresp., éd. p. Adam et Tannery, t. IV, p. 440—42, t. V, p. 290, 291). Такимъ образомъ, и въ своемъ взглядѣ на самопознаніе и на его значеніе для рѣшенія этической проблемы Паскаль примыкаетъ къ древней традиціи. Въ этомъ отношеніи онъ особенно близокъ къ взглядамъ Сократа, сократиковъ и позднѣйшихъ стоиковъ. Вмѣстѣ съ ними Паскаль выдвигаетъ на первый планъ этическую

проблему, исключительно важное значеніе придаетъ самопознанію и отвергаетъ натурфилософскія, метафизическія и теологическія изслѣдованія, ссылаясь на ихъ невозможность и безполезность. Если мы и встрѣчаемъ у Паскаля изслѣдованія по теоріи познанія и теологіи, то они являются у него съ одной стороны продолженіемъ его этическихъ изысканій, подобно теологическимъ взглядамъ Сократа, съ другой стороны обоснованіемъ этическихъ принциповъ, подобно тому какъ эпикурейцы и стоики, считая выработку принциповъ морали главной задачей философіи, прибѣгали для обоснованія ихъ и къ изысканіямъ гносеологическимъ и метафизическимъ.

3, 1. Въ Паскалевомъ изображеніи величія человѣческаго, изображеніи впрочемъ весьма отрывочномъ, почти нѣтъ ни одной черты, на которую съ большей или меньшей ясностью уже не было указано кѣмъ либо изъ предшествующихъ мыслителей греческаго и христіанскаго міра. Самъ Паскаль указываетъ въ этомъ отношеніи на заслуги стоиковъ, въ частности Эпиктета, которые будятъ въ человѣкѣ сознаніе его возвышеннаго назначенія, внутренней независимости и превосходства его надъ всѣмъ внѣшнимъ міромъ, окружающимъ его. Возвышенныя обязанности человѣка,—вотъ что стоики, по мнѣнію Паскаля, разъяснили лучше всѣхъ другихъ философовъ древняго міра. Однако, платонизмъ едвали не болѣе, чѣмъ стоицизмъ могъ дать матеріала для описанія „величія человѣка“, притомъ въ формѣ, несравненно болѣе краснорѣчивой и поэтической. Вниманіе Платона мощно привлекали къ себѣ великія идеи—цѣли, движущія человѣческой жизнью; и никто не рисовалъ ихъ съ большимъ вдохновеніемъ, чѣмъ Платонъ. Черты человѣческаго величія, отмѣчаемыя Паскалемъ, часто очень сильно напоминаютъ мысли и образы Платона. Мысль Паскаля о величіи человѣка въ его истинной природѣ, въ его идеальномъ назначеніи, несомнѣнно, почерпнута изъ источника платоновской философіи. Платонъ не разъ заявляетъ устами Сократа, что главнымъ, въ извѣстномъ смыслѣ даже единственнымъ предметомъ его изслѣдованій является человѣкъ въ его чистой, простой или однородной, божественной и непорочной природѣ (Фэдр. 230, A ср. Теэт. 174. B. Рпб. X, 611. E сл. ср. Алкив. 1. 133. B. C. 134. 8 и др.). Несомнѣнны сходства и въ частностяхъ. Такъ и Платонъ ука-

зываетъ на фактъ всеобщаго инстинктивнаго стремленія людей къ совершенному благу и счастію (Рпб. VI, 505, E.), на стремленіе къ истинному, прекрасному, доброму (Симпос. 206. A); для Платона, какъ и для Паскаля, высшее благо— съ объективной стороны тождественно съ Богомъ, съ субъективной есть внутреннее счастіе души, достигнувшей всей возможной для нея полноты идеала (Рпб. VI Симпосіонъ 206 A и др.); эросъ, описываемый Платономъ въ діалогахъ „Фэдръ" и „Симпосіонъ", означающій стремленіе человѣка къ безконечному абсолютному идеалу (E. Zeller, o. c. S. 611 прим. 7; S. 613), вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что говоритъ Паскаль „о стремленіи человѣка къ Благу, какъ безконечной безднѣ, которую можетъ наполнить только безконечный и неизмѣнный объектъ, только самъ Богъ. Въ „Республикѣ" Платонъ замѣчаетъ, что великая душа философа стремится къ познанію божественнаго и человѣческаго τοῦ ὅλου καὶ παντὸς, и что его можетъ удовлетворить только созерцаніе всей полноты сущей мудрости (V, 475. B. VI. 486. A); подобную же мысль, хотя и выраженную нѣсколько иначе, мы читали и у Паскаля. Платонъ, и учитель его, Сократъ говорятъ о царственномъ, какъ бы божественномъ достоинствѣ человѣческаго разума,— Паскаль говоритъ о достоинствѣ мысли, преклоненіи людей предъ разумомъ. По Сократу и Платону изъ двухъ частей, составляющихъ человѣка, одна, лучшая, благороднѣйшая, владычествуетъ, другая, слабѣйшая, худшая, повинуется. Владычествующая должна имѣть предпочтеніе предъ повинующейся. „Итакъ, послѣ всемогущихъ боговъ мы во-вторыхъ должны почитать душу свою" (Законы V, 726. 727, B; ed. Schanz). Таковъ же взглядъ и Паскаля. Нѣтъ ничего драгоцѣннѣе души ни для людей, ни для боговъ, учитъ Платонъ; послѣ безсмертныхъ боговъ она есть драгоцѣннѣйшее благо; какъ бы подтвержденіемъ этого служитъ наблюденіе Паскаля, что для человѣка нестерпимо презрѣніе къ его душѣ со стороны другихъ. Платонъ ставитъ душу выше всего земного, какъ существо небесное по своей природѣ, онъ видитъ далѣе въ душѣ космическое начало, управляющее всѣмъ движеніемъ и жизнью міра. И Паскаль, не раздѣляя панпсихизма Платона, высказываетъ мысль о превосходствѣ самосознающаго духа предъ природой въ своемъ знаменитомъ сравненіи человѣка съ мыслящимъ тростникомъ.

Таковы аналогіи и совпаденія между Платономъ и Паскалемъ, не устраняющія, конечно, и различій между ними въ изображеніи человѣческаго величія.

Платонъ оказалъ мощное вліяніе на представленія многихъ позднѣйшихъ мыслителей о человѣкѣ; вышеуказанныя его идеи никогда не умирали и передавались отъ поколѣнія къ поколѣнію. Христіанство въ значительной мѣрѣ какъ бы подтвердило ихъ, и въ вѣкъ апологетовъ онѣ проникаютъ и въ сочиненія христіанскихъ мыслителей, съ нѣкоторыми измѣненіями, обусловленными вліяніемъ библейскихъ преданій, болѣе или менѣе мистически истолкованныхъ. Впрочемъ, не видно, чтобы это время дало Паскалю по интересующему насъ вопросу какой либо новый матеріалъ сравнительно съ тѣмъ, что онъ могъ взять у платониковъ и стоиковъ.

Примѣчаніе. Такъ Лактанцій, напримѣръ, защищаетъ идею о великомъ назначеніи человѣка, вооружаясь противъ мнѣній пессимистовъ-скептиковъ о ничтожествѣ человѣка и безцѣльности человѣческаго существованія (Inst. II, 1. 2). Примирить людей съ собой, избавить ихъ отъ презрѣнія къ себѣ и просвѣтить ихъ о цѣли ихъ существованія, Лактанцій ставитъ задачей своего сочиненія: „Божественныя Наставленія“ (VI, 8. 3.); цѣлью этой служитъ высшее благо,—Богъ: „человѣкъ рожденъ для Неба, созданъ для Бога“,—выраженія, которыя буквально повторяетъ и Паскаль (VII, 6. 1, III, 7—13. См. у Heinig'a o. c. S. 26; 27—33), но близкая къ коимъ мысль все-же была высказываема уже и Платономъ: „всякая человѣческая душа по природѣ своей созерцала сущее (благо)“ (Фэдр. 249, E. 256. B) и опять „должна опериться“—т. е. возвратиться на свою небесную родину.

Изъ замѣчательныхъ мыслителей патристической эпохи Августинъ, еп. Иппонскій, въ различныхъ сочиненіяхъ высказалъ едвали не всѣ мысли, входящія у Паскаля, иногда буквально, въ описаніе человѣческаго величія, что и не удивительно, если принять во вниманіе, что Августинъ объединилъ въ своемъ ученіи всѣ результаты греческой, преимущественно платоновской философіи съ христіанскимъ ученіемъ; вопросу о силѣ или величіи души онъ посвятилъ спеціальное сочиненіе—„О количествѣ души“ (De quantitate animae, Aug. Op., ed. Bened. 2-a, t. I, 1).

Вопросъ о количествѣ души (гл. 3) можетъ имѣть только одинъ смыслъ: сколь велика душа не въ смыслѣ матеріально-пространственномъ, а духовно-динамическомъ (гл. 32—кон.). Соединяя съ аристотелевскимъ дѣленіемъ души методъ, коимъ Платонъ пользуется для возвышенія души къ познанію божественной красоты, Августинъ различаетъ семь дѣятельностей или семь степеней души, въ коихъ проявляется ея мощь и величіе (Nourrisson, La philos. d. S. Augustin, t. 1, p. 244, 2-e éd. Paris 1865. Авг. О количествѣ, гл. 33—34). Во-первыхъ, душа оживотворяетъ это земное и смертное тѣло, но этого рода жизнь обща человѣку съ растеніями. Во-вторыхъ, душа проявляетъ свою силу въ дѣятельности органовъ чувствъ и въ движеніи тѣла; здѣсь жизнь проявляется очевиднѣе и яснѣе, но и эта жизнь общая у человѣка съ животными. Третья ступень,—дѣятельность мысли со всѣми безконечно-разнообразными проявленіями ея, составляетъ особенность человѣка. Въ этомъ пунктѣ взгляды Августина и Паскаля совпадаютъ. Въ Августиновомъ описаніи четвертой ступени жизни души мы встрѣчаемъ еще одну мысль, усвоенную впослѣдствіи Паскалемъ: мысль о томъ, что душа выше не только своего тѣла, но и всего тѣлеснаго міра. Различіе между Паскалемъ и Августиномъ въ томъ, что Паскаль имѣетъ въ виду главнымъ образомъ самосознаніе, какъ таковое, Августинъ-же, подобно Платону, самосознаніе нравственное. „Подними очи свои выше, говоритъ онъ, взлети на четвертую ступень, съ которой начинается добро и все то, что дѣйствительно заслуживаетъ хвалы. Начиная съ этой ступени, душа осмѣливается предпочитать себя не только своему, но и самому міровому тѣлу, и не считать его блага своими, а по сравненію съ собственнымъ могуществомъ и красотою отдѣлять и презирать ихъ; и затѣмъ, чѣмъ болѣе любитъ себя, тѣмъ болѣе удаляется отъ всего нечистаго, очищаетъ себя отъ всякаго пятна и старается всячески о возможной красотѣ своей и убранствѣ и т. д. (гл. 33). Заключая свое описаніе степеней душевной жизни (гл. 34), Августинъ, перифразируя мысли Платона, высказанныя имъ въ 5-ой книгѣ „Законовъ“, свой взглядъ на величіе души резюмируетъ въ слѣдующихъ словахъ: ты слышалъ, какъ велики сила и могущество души; сказать коротко: если слѣдуетъ признать, что человѣческая душа не есть то, что есть Богъ, то все-же слѣдуетъ заключить, что изъ всего созданнаго нѣтъ

ничего, что было-бы ближе ея къ Богу. Поэтому въ Церкви Каѳолической существуетъ божественное, превосходное преданіе: ни какое твореніе не должна чтить душа, долженъ быть чтимъ только самъ Творецъ всѣхъ существующихъ вещей, изъ Котораго все, чрезъ Котораго все, и въ Которомъ все. Ибо необходимо, чтобы душа представляла, что то, что она чтитъ какъ Бога, лучше ея. Но ничто не слѣдуетъ считать лучше души: ни природу, ни землю, ни моря, ни звѣзды, ни луну, ни солнце, ни все вообще, чего можно касаться или что можно видѣть глазами, ни даже то, чего мы видѣть не можемъ. Хуже человѣческой души душа безслозеснаго животнаго: равны ей, напримѣръ, ангелы, но лучше ея — ничто, кромѣ Бога". Не эти-ли мысли Августина Паскаль сконцентрировалъ въ краткомъ и сильномъ изрѣченіи: всѣ тѣла, твердь небесная, звѣзды, земля со всѣми ея царствами не стоятъ малѣйшаго изъ умовъ? (или духовъ: des esprits). Послѣднія три степени силы души Августинъ описываетъ такимъ образомъ. „Когда душа будетъ свободна отъ всякаго тлѣнія и омыта отъ скверны (процессъ этого освобожденія составляетъ четвертую степень), тогда, наконецъ, она чувствуетъ себя исполненною величайшею радостію и не испытываетъ никакой тревоги за себя и за свое положеніе. Это пятая ступень. Ибо иное дѣло добиваться чистоты, иное— имѣть ее, иное дѣло очищать себя, оскверненную, иное—не дозволять себѣ снова осквернаться. На этой степени душа чувствуетъ свою силу во всѣхъ отношеніяхъ.—Почувствовавъ эту силу, душа съ нѣкоторой великой и невѣроятной вѣрой въ себя устремляется къ Богу, т. е. къ самому созерцанію истины, и это составляетъ высочайшую и таинственнѣйшую награду, ради коей понесено столько труда. Стремленіе души къ уразумѣнію того, что существуетъ истиннымъ и высочайшимъ образомъ, составляетъ шестую степень. Ибо иное дѣло очищать самый глазъ души, чтобы онъ не смотрѣлъ напрасно и не видѣлъ превратно; иное—сохранять и укрѣплять его, иное, наконецъ, обращать ясный и прямой взоръ на то, что подлежитъ разсмотрѣнію. Эти радости, это наслажденіе высочайшимъ и истиннымъ благомъ, тихое мерцаніе свѣта и вѣчности, присущія этому созерцанію истины, образуютъ седьмую и послѣднюю степень души, точнѣе не степень, а нѣкоторое окончательное состояніе, до коего душа

поднимается по описаннымъ выше ступенямъ". Нельзя не отмѣтить нѣкоторыхъ аналогій въ ученіи Августина и Паскаля по этому вопросу. Паскаль, хотя мы и не находимъ у него семистепенной мистической „лѣствицы", все-же усваиваетъ мысль Августина о Богѣ, Высшемъ благѣ и счастіи души и послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій, равно какъ и мысль о постепенномъ приближеніи къ ней, довольно подробно и,—въ нѣкоторыхъ подробностяхъ,—близко къ Августину раскрывая эти мысли въ статьѣ „Объ обращеніи грѣшника"; но, хотя и по Паскалю эта высокая цѣль достигается только постепенно, однако самый процессъ восхожденія къ ней у Паскаля повидимому упрощается и сводится только къ тремъ основнымъ моментамъ, какъ это можно заключить изъ отрывковъ Паскаля, трактующихъ о трехъ степеняхъ величія. Но едвали и не всѣ другія мысли, входящія у Паскаля въ его описаніе человѣческаго величія, можно найти у того же Августина, иногда не только по духу, но и по буквѣ, какъ напримѣръ мысли о томъ, что человѣкъ, по природѣ, способенъ къ познанію истины и любви къ благу, что онъ любитъ истину, ненавидитъ ложь и т. п. (Confess. l. III. c. I, l. VI, c. X кон. X. c. 23 и др).

Идея великаго назначенія человѣка не умирала въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, и затѣмъ перенесена была и въ новую исторію. Многія главы Апологіи Раймунда Сабундскаго посвящены развитію мысли о превосходствѣ человѣка надъ всѣми твореніями; вмѣстѣ съ самой апологіей Раймунда эти мысли перешли въ опыты Монтэня, а изъ нихъ—въ сочиненіе о мудрости П. Шаррона. Съ той-же идеей мы встрѣчаемся и въ чисто-литературныхъ произведеніяхъ непосредственно-предшествовавшей Паскалю эпохи. Наконецъ, элементы этой идеи всплываютъ и въ современной Паскалю философіи: въ мечтѣ Бэкона о господствѣ человѣчества надъ природой посредствомъ научнаго знанія, въ указаніяхъ Декарта на безконечную природу человѣческой воли и величіе человѣческой мысли, стремящейся охватить всю матеріальную вселенную и даже все существующее. Слѣдовательно, развивая идею о величіи человѣческомъ, Паскаль трактовалъ довольно обычную тему религіозной морали, не чуждую также и литературѣ и философіи его эпохи (Havet, Pensées de P. t. 1, p. 131).

3, 2, a. Фактъ существованія зла въ человѣческой природѣ всегда былъ сознаваемъ, но мнѣнія о сущности и происхожденіи зла всегда были разнообразны. Платонъ касается вопроса о злѣ во многихъ своихъ діалогахъ и рѣшаетъ его различно: зло-то является у него слѣдствіемъ невѣжества,—взглядъ, встрѣчающійся у него чаще всего,—то слѣдствіемъ матеріальности и чувственности (Фэдонъ, 66, В. 67. С. 69. С. 81. В. С. Д. 83. С); наконецъ, въ 5 книгѣ „Законовъ“ Платонъ высказываетъ взглядъ, очень близкій къ взгляду Паскаля, именно,—что источникомъ всѣхъ нравственныхъ погрѣшностей является чрезмѣрная любовь къ себѣ (Зак. V, 731, Д. 732, В). Величайшее зло, какъ-бы врожденное скрывается въ душѣ нашей, говоритъ Платонъ,—зло, которое всякій извиняетъ въ себѣ, и отъ котораго никто не заботится исцѣлиться. Я говорю о самолюбіи (*ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία*); оно проистекаетъ изъ самой природы нашей, но, въ дѣйствительности, чрезмѣрная любовь къ самому себѣ есть причина всѣхъ нашихъ погрѣшностей. Любящій слѣпъ къ своему любимому предмету: тотъ худо знаетъ справедливое, прекрасное, доброе, кто почитаетъ себя выше всякой истины; и не будетъ великимъ человѣкомъ тотъ, кто любитъ только себя и свое; должно любить одно справедливое и въ себѣ и особенно въ другихъ. Изъ самолюбія же проистекаетъ и другая слабость: невѣжество свое считать мудростью. Не зная ничего, мы почитаемъ себя всезнающими, не поручаемъ другимъ, чего сами не въ силахъ сдѣлать, и дѣлаемъ со всякими погрѣшностями. Посему, оставя излишнее самолюбіе и не стыдясь, будемъ подражать тѣмъ, кто лучше насъ (Пер. Оболенскаго)“.

Взгляды Платона по вопросу о сущности зла долгое время не получали существеннаго развитія; въ теоріяхъ позднѣйшаго періода большею частію воспроизводятся его взгляды на матерію, какъ источникъ зла, и на рабство чувственности, какъ на сущность зла; эти именно пункты, какъ извѣстно яснѣе были развиты въ ученіи Плотина. Ученіе Платона о *ἡ ἑαυτοῦ φιλία* было переработано Плотиномъ въ ученіе о *τόλμα*, въ которой Плотинъ увидѣлъ причину паденія души въ чувственную область: гордость возмутила чистоту души въ періодъ предсуществованія, зажгла въ ней желаніе жить особой отъ Универсальнаго Начала жизнью въ своемъ индивидуальномъ мірѣ и такимъ образомъ вызвала ея отпаденіе,

апостасисъ, отъ Истиннаго Блага. Августинъ переработалъ этотъ пунктъ ученія Плотина примѣнительно къ библейскимъ преданіямъ. Между ученіемъ о злѣ Августина и ученіемъ Паскаля—несомнѣнное сходство и по смыслу и по буквѣ. Едвали Паскаль не повторилъ только мысли Августина, во всякомъ случаѣ онъ не сказалъ ничего существенно-новаго сравнительно съ тѣмъ, что уже указывалъ древній великій церковный мыслитель. Зло прирожденное человѣку, сросшееся съ нимъ—это непоколебимый и весьма извѣстный догматъ Августиновскаго ученія; сущность зла Августинъ полагаетъ въ себялюбіи, доведенномъ до отвращенія и презрѣнія къ Высочайшему Существу (De civ. Dei XIV. 28 и др. ed. Bened. t. VII, 1 p. 603 срв. Nirschl, Ursprung u. Wesen d. Bösen nach d. Lehre d. heil. Augustin. Regensb. 1854, S. 79 сл.). Самолюбіе, гордость есть источникъ всѣхъ пороковъ и всякаго зла (De Civ. Dei l. XIV, 13 t. VII, 1 p 582 – 584). Quid est superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim altitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fiere atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono incommutabili deficit, quod ei magis placere debuit, quam ipse sibi (ib.) Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere. Въ своемъ самообманѣ гордый считаетъ себя какъ бы высшимъ благомъ, которое можетъ сдѣлать его блаженнымъ, свѣтомъ, который можетъ его просвѣтить. Онъ хочетъ казаться тѣмъ, чѣмъ онъ не есть, отсюда его ненависть къ истинѣ (ср. Confess. l. X, 23). Онъ хочетъ господствовать, какъ Богъ, превратнымъ образомъ подражая Богу, подобно Богу не имѣть никого надъ собою, никого рядомъ съ собою, а все только подъ собою; sic superbia perverse imitatur Deum; odit namque cum sociis aequalitatem sub illo; sed imponere vult sociis dominationem pro illo (Nirschl, ib.). Въ сочиненіи „О градѣ Божіемъ“ это чрезмѣрное самолюбіе изображается какъ своеволіе, стремящееся стать выше божественной воли, сдѣлаться закономъ и цѣлью для самого себя и, наконецъ, доходящее до дикаго произвола, ниспровергающаго всѣ индивидуальныя и соціальныя нормы (Nirschl, 83 сл.). Самолюбіе такимъ образомъ извращаетъ цѣли воли и ниспровергаетъ естественный порядокъ ихъ: высшее подчиняется низшему, безконечное – конечному, вѣчное—временному. Воля, ставя себѣ ложные объекты, ложно ихъ и оцѣниваетъ; такъ

возникаетъ ложная любовь къ себѣ и къ тварному, любимому уже не ради Высшаго, а ради самого себя, возникаютъ конкуписценціи тѣла, ума, воли (см. о нихъ Nourrisson t. II, p. 28—35. Confess. X. c. 30 — 37 срн. De civ. D. V, 13. 14). Все это постоянныя темы размышленій Августина; и эти-же самыя темы, видѣли мы, развиваетъ и Паскаль въ своемъ ученіи о злѣ человѣческой природы, пользуясь тѣмиже терминами, какъ и Августинъ (superbia, amor sui, concupiscentia, cupiditas и пр.), и вкладывая въ нихъ тоже самое содержаніе. Многія дальнѣйшія наблюденія Паскаля надъ проявленіями зла въ человѣкѣ были упреждены Августиномъ въ его „Исповѣди“ или автобіографіи, первыя XIII книгъ коей имѣютъ своей задачей описать нравственное состояніе „естественнаго“, грѣшнаго человѣка—Августина и его обращеніе въ христіанство. Въ „Исповѣди“ же уже находимъ указанія и на факты дѣланія зла ради зла (l. II. c. 6 кон. c. 7 c. 9 кон.), борьбу духа со страстями (passim), подробное описаніе конкуписценцій (l III. c. 8. l. X. c. 30. 31—36) и пр.; наконецъ, и помраченіе въ людяхъ нравственнаго сознанія, отмѣчаемое въ наблюденіяхъ Паскаля, составляетъ одно изъ важныхъ положеній догматическаго ученія Августина о нравственномъ состояніи падшаго человѣчества. Ниже мы должны будемъ опять возвратиться къ этимъ ученіямъ и пересмотрѣть ихъ съ другой стороны,—въ ихъ отношеніи къ вопросу о противорѣчіяхъ человѣческой природы.

3, 2, b. Описаніе человѣческой дѣйствительности носитъ у Паскаля рѣзко выраженный пессимистическій характеръ. Подобный взглядъ на состояніе человѣчества, конечно, не былъ новостью ни для предшествующей, ни для современной Паскалю этики. Почти всѣ содержащіяся въ немъ основныя мысли и множество частныхъ фактовъ и соображеній были уже высказаны задолго до Паскаля, главнымъ образомъ съ одной стороны платоникомъ бл. Августиномъ, съ другой—скептикомъ Монтэнемъ и нѣкоторыми другими.

Основныя мысли, — иллюстраціей коихъ является все „описаніе человѣка“ у Паскаля,—что предносящійся человѣческому сознанію возвышенный идеалъ человѣчности остается недостигнутымъ и часто даже не достижимымъ, по крайней мѣрѣ въ земныхъ условіяхъ существованія, что человѣческая дѣйствительность есть смѣсь добра со зломъ, что между доб-

ромъ и зломъ въ человѣкѣ идетъ непрестанная борьба,—эти мысли хотя и съ разныхъ сторонъ и въ различномъ смыслѣ давно уже высказывались представителями различныхъ направленій въ философіи: платонизма, стоицизма и скептицизма. Стоики выставили возвышенный идеалъ нравственно совершеннаго, абсолютно свободнаго, безстрастнаго, однимъ только велѣніямъ разума послушнаго, мудреца. Но это именно величіе идеала и заставляло ихъ яснѣе сознавать, какъ далека была отъ него дѣйствительность: сравнивая живыхъ людей съ своей безплотной мечтой, они нигдѣ не находили ея осуществленія, и весь человѣческій міръ поневолѣ представлялся имъ толпою нравственно-больныхъ и безумныхъ людей. Мудрецъ могъ бы просвѣтить разумъ ихъ и своимъ примѣромъ исцѣлить ихъ нравственныя немощи. Но гдѣ онъ, этотъ мудрецъ? Стоики не осмѣливались никого изъ современниковъ назвать этимъ именемъ. Итакъ весь человѣческій міръ лежитъ во злѣ и невѣжествѣ. Вотъ послѣдній выводъ стоическаго ученія, который сдѣлалъ изъ него Паскаль. Въ томъ же направленіи дѣйствовали на Паскаля платонизмъ, главнымъ образомъ, черезъ Августина, и скептицизмъ черезъ Монтэня, раскрывавшіе это положеніе нѣсколько съ другой стороны. Въ Паскалевомъ „описаніи человѣка“ заключается множество весьма близкихъ аналогій и даже буквальныхъ совпаденій съ этико-антропологическими взглядами, проводимыми указанными философскими направленіями. Исходная точка Паскаля,—противоположеніе между величіемъ природы человѣка и человѣческой мысли и дѣйствительнымъ состояніемъ ея, достойнымъ презрѣнія, причемъ Паскаль пользуется терминами „природа“ и „множество“ (multitude),—не есть ли это противоположеніе воспроизведеніе обычнаго платоновскаго противоположенія—между истинной, идейной природой души и ея жалкимъ и отвратительнымъ земнымъ состояніемъ, ея ἓν καὶ πολλά? А понятіе Паскаля о субстанціальной истинѣ, которая „вся чиста и вся истинна и не заключаетъ въ себѣ ничего не истиннаго, примѣсь коего ее безчеститъ и уничтожаетъ“,—развѣ это не Платоновское понятіе? Точно также, мысль Паскаля, что всякая земная истина, теоретическая-ли то или практическая, не истинна чисто и что такимъ образомъ здѣсь „ничто не истинно въ смыслѣ чисто истиннаго“—развѣ это не повтореніе извѣстной мысли Платона, что все истинное, прекрас-

ное, доброе, само по себѣ и во всей полнотѣ и чистотѣ, принадлежитъ къ міру идей, въ коихъ земной міръ только участвуетъ? Наконецъ, Паскаль несомнѣнно перифразируетъ мысль Платона въ слѣдующемъ своемъ отрывкѣ: „зло легко и его безконечно много, добро—почти единично. Но извѣстный родъ зла столь же трудно найти, какъ и добро, и этого рода зло часто по указанному признаку сходитъ за добро; чтобы достигнуть его, нужна чрезвычайная сила души, какъ и для того, чтобы достигнуть добра (Hav. VI, 61). Краски, требующіяся для изображенія состоянія ума, воли и сердца человѣка, его индивидуальной и соціально-государственной жизни, Паскаль беретъ главнымъ образомъ у скептика Монтэня. Что въ этомъ отдѣлѣ почти все взято Паскалемъ изъ „Опытовъ“ Монтэня, часто буквально или только съ стилистическими поправками, это фактъ вполнѣ уже установленный и признанный въ литературѣ о Монтэнѣ и Паскалѣ. Поэтому мы считаемъ совершенно излишнимъ распространяться о немъ, особенно послѣ изданія „Мыслей“ Мишо и Аве, изъ коихъ первый подъ строкой указываетъ соотвѣтствующія отрывкамъ Паскаля мѣста изъ „Опытовъ“ Монтэня, а второй кромѣ того для большей наглядности часто даетъ подъ строкой или въ замѣчаніяхъ къ каждому отдѣлу „Мыслей“ и самый текстъ Монтэня (Ср. еще S. Beuve, Port-Royal 5 éd., passim. Paris 1888. Stapfer. P. Montaigne, Paris 1895 г.). Но хотя вполнѣ несомнѣнно, что Паскаль, описывая дѣйствительное состояніе человѣчества, стоящее въ полномъ противорѣчіи съ его возвышенными мечтаніями, широко и смѣло пользовался матеріалами, имѣвшимися въ „Опытахъ“ Монтэня, все же, не нужно упускать изъ виду, что окончательный выводъ, къ которому Паскаль пришелъ, не былъ чисто скептическимъ, и задача, которую онъ преслѣдовалъ въ своемъ „описаніи человѣка“, расходилась съ скептицизмомъ. Паскаль не во всемъ согласенъ съ Монтэнемъ. И сравнивая тѣ пункты, въ которыхъ Паскаль отклоняется отъ Монтэня, легко подмѣтить въ нихъ слѣды вліянія бл. Августина. Скептицизмъ, какъ Пиррона, такъ и Монтэня, выступилъ съ опредѣленной доктриной о невозможности достовѣрнаго познанія, доктриной, которая разсчитывала на опредѣленныя практическія слѣдствія: именно, ихъ доктрина требовала воздержанія отъ всякихъ опредѣленныхъ сужденій въ области теоре-

тической дѣятельности и подчиненія существующему порядку, обычаю, закону, въ области практической, то и другое—съ цѣлью достиженія внутренняго мира и счастія. Цѣль Паскалева „описанія человѣка“ не простиралась такъ далеко: правда, онъ доказываетъ, и притомъ почти исключительно опираясь на изслѣдованія Монтэня, что человѣкъ не достигаетъ тѣхъ возвышенныхъ цѣлей, какія онъ ставитъ себѣ, ни въ области теоретической, ни въ области практической, что онъ не обладаетъ ни достовѣрной истиной, ни прочнымъ благомъ, но этотъ результатъ имѣетъ для Паскаля значеніе только факта, а не правила, которымъ слѣдуетъ человѣку руководиться, и пирронизмъ Паскаль поэтому признаетъ истиннымъ только въ той степени, въ какой онъ является выраженіемъ этого факта. Констатированіе этого факта нужно Паскалю не для того, чтобы вывести изъ него правила воздержанія отъ всякихъ опредѣленныхъ сужденій, а какъ разъ наоборотъ для того, чтобы заставить человѣка, сознавшаго свое назначеніе и свое несчастіе, тѣмъ ревностнѣе устремиться на новые поиски въ познаніи блага. Настроеніе Паскаля такимъ образомъ противоположно скептическому. Я не нашелъ истины и блага, не нашелъ ихъ и никто другой, слѣдовательно, найти ихъ невозможно—такъ размышляетъ скептикъ и, равнодушный къ истинѣ, въ открытіи которой онъ отчаялся, онъ ставитъ теперь своей задачей разрушеніе всякихъ истинъ, выдаваемыхъ людьми за таковыя, онъ сомнѣвается во всемъ, и въ этомъ сомнѣніи полагаетъ исключительную задачу своей умственной дѣятельности. Истина и благо не открыты еще мною—вотъ что долженъ ясно сознать человѣкъ, чѣмъ яснѣе онъ будетъ сознавать это, тѣмъ ревностнѣе будетъ искать ихъ,—таково настроеніе Паскаля. Естественно, что онъ отвергаетъ выводъ пирронизма о сомнѣніи во всемъ: такое сомнѣніе невозможно и никогда не существовало на дѣлѣ. „Глубина человѣческаго невѣдѣнія ужасна; истина едва мерцаетъ для него“. Однако же мерцаетъ, свѣтъ ея ему свѣтитъ, есть нѣчто, въ чемъ онъ усумниться никогда не въ силахъ, „ибо для него несомнѣнно по краней мѣрѣ, что онъ существуетъ и нѣчто любитъ“. Эта мысль Паскаля, выражающая результатъ его описанія состоянія человѣческаго ума, оказывается взятою у Августина (ср. De civ. D. l. XXII. c. 22. Confess. l. VII. c. 3), оказывается, что Паскаль воспользовался собраннымъ скептиками матеріа-

ломъ для оправданія пессимистическаго взгляда на состояніе людей, высказаннаго Августиномъ. Точно также слѣдуетъ отмѣтить, что и взглядъ Паскаля на соціально-политическую дѣйствительность имѣетъ для себя аналогіи во взглядахъ не только Монтэня, но и Августина, точнѣе, взглядъ Паскаля является какъ бы попыткой согласить Монтэня и Августина, путемъ нѣкотораго ограниченія крайнихъ мнѣній того и другого. Можно считать вполнѣ установленнымъ, что замѣчанія Паскаля о разнообразіи и противорѣчіи людскихъ понятій о справедливости, правѣ, объ обычаѣ, какъ мистическомъ основаніи всякаго государственнаго устройства и дѣйствующаго законодательства, о вытекающихъ отсюда правилахъ политическаго искусства, расчитанныхъ на сохраненіе существующаго порядка, или прямо заимствованы у Монтэня, иногда буквально, иногда съ незначительными измѣненіями въ выраженіи, или же только являются развитіемъ мыслей, намѣченныхъ Монтэнемъ (Havet, t. I, art. III, 8, p. 37—39, note 4 и указ. тамъ цитаты; Remarques sur l'art III. fr. 8; срн. art. V, 13, 14, note 3; V, 14, note 1; и др.). Тѣмъ не менѣе, Паскаль считаетъ нужнымъ внести поправку въ мнѣніе Монтэня. Основное мнѣніе Монтэня сводилось къ тому, что справедливость, право, законъ, суть ничто иное, какъ установившійся обычай, нѣчто принятое, приказанное—партіей, получившей въ борьбѣ политическій перевѣсъ, съ теченіемъ времени превратившееся въ „священный", справедливый обычай и законъ; отсюда Монтэнь дѣлалъ тотъ выводъ, что въ обычаяхъ и законахъ нѣтъ какой то особой „разумности" и „справедливости", и имъ слѣдуетъ повиноваться только потому, что они—обычай и законъ, а не потому, что они разумны и справедливы,—взглядъ, который высказывали давно не только скептики, но и софисты, на что указываетъ самъ Монтэнь (Rpbl. Plat. 1, p. 338. C). Если бы Паскаль принялъ этотъ взглядъ безъ всякихъ оговорокъ, онъ оказался бы сторонникомъ той исторической теоріи, по которой единственными владыками исторіи представляются сила и эгоизмъ извѣстной политической партіи. Но Паскаль признаетъ за этой теоріей только относительную правду и въ силѣ и эгоизмѣ захватившей власть партіи видитъ только одинъ изъ факторовъ исторіи. Кромѣ него дѣйствуетъ въ исторіи другой факторъ—стремленіе народа къ справедливости и равенству. На этомъ основаніи Паскаль

считаетъ нужнымъ внести въ ученіе Монтэня поправку (Hav. VI, 40): „Монтэнь не правъ, говоритъ онъ, обычаю подобаетъ слѣдовать только потому, что онъ обычай, а не потому, что онъ разуменъ или справедливъ (такъ думаютъ и Монтэнь и Паскаль); но народъ слѣдуетъ ему только на томъ основаніи, что считаетъ его справедливымъ; въ противномъ случаѣ онъ не сталъ-бы слѣдовать ему, хотя-бы онъ и былъ обычаемъ, потому что люди желаютъ подчиняться только разуму и справедливости“ (Hav. VI, 40 bis). Мысль, на которой основывается эта поправка,—о важной исторической роли соціальной справедливости, конечно, не нова. Паскаль не первый напалъ на нее; на ней настаивалъ уже Августинъ, первый авторитетъ для всего Поръ-Рояля (Nourrisson, La philos. de s. Aug. t. II, p. 57—58). Въ своей философіи исторіи, носящей заглавіе: „О Божескомъ Царствѣ“, Августинъ доказываетъ, что - справедливость—необходимая основа общественной и государственной жизни. „Гдѣ нѣтъ истинной справедливости, тамъ не можетъ быть общества, основаннаго на признанныхъ правахъ и общихъ интересахъ, слѣдовательно, не можетъ быть и народа“ (De civ. D. l. XIX, c. XXI. ed Bened. t. VII, 2 p. 907). Но эту мысль Августина Паскаль не принимаетъ вполнѣ: онъ даетъ ей менѣе идеалистическое и болѣе близкое къ исторической дѣйствительности, болѣе положительное выраженіе: необходимымъ условіемъ и основаніемъ общественной и государственной жизни онъ считаетъ не „истинную справедливость“,—которая на его взглядъ есть только идеалъ для ума и жизни,—а вѣру народа въ справедливость обычаевъ и законовъ, являющихся устоями существующаго порядка, вѣру, потрясеніе коей колеблетъ и этотъ порядокъ; на мѣсто „истинной соціальной справедливости“ Августина Паскаль, слѣдовательно, ставитъ конкретныя, историческія, соціальныя привычки и понятія, такъ какъ, по его мнѣнію, здѣсь на землѣ чистая справедливость не познана и не доступна и удѣломъ земли является справедливость только относительная, заключающая въ себѣ нѣчто и несправедливое. Такимъ образомъ, въ ученіи Паскаля о факторахъ человѣческой исторіи сплетаются и взаимно умѣряютъ другъ друга взгляды Августина и Монтэня. Для этого уклоненія отъ чистаго идеализма къ пессимистическому реализму въ своей политической теоріи Паскаль могъ найти основанія у самого-же Августина, утверждавшаго, что

въ земномъ, естественномъ царствѣ нѣтъ ни настоящей правды, ни пользы, что всѣ земныя царства основаны на насиліи (Чичеринъ, Ист. Полит. Уч. ч. 1. с. 119—120. Красинъ, Твор. бл. Авг. De civ. Dei стр. 197, De civ. D. IV, 5—7), что стремленіе къ деспотическому господству составляетъ ихъ особенность (De genesi ad litter. l. XI. C. XV—Nouriss. t II p. 43), что право собственности не есть божественное или естественное, а только положительное человѣческое право,—что очень близко къ ученію Паскаля о происхожденіи частной собственности изъ узурпаціи (Поль Жане, Ист. Госуд. науки, т. I, с. 215). Политическое ученіе Паскаля ближе къ ученію Августина, чѣмъ къ ученію Монтэня. Здѣсь въ сущности мы имѣемъ дѣло съ нѣсколько измѣненной знакомой уже намъ теоріей Августина, усвоенной и Паскалемъ, о двухъ противоположныхъ стремленіяхъ человѣческой природы: съ одной стороны, любви къ Универсальному Существу, требующей отъ человѣка любви и справедливости ко всѣмъ людямъ, съ другой стороны о самообожествляющемся эгоизмѣ, стремящемся къ тиранническому господству надъ всѣми существами; ученіе Паскаля есть воспроизведеніе, съ незначительными измѣненіями, Августинова ученія о борьбѣ добра со зломъ въ человѣческомъ обществѣ, въ коемъ еще не нашли своего осуществленія христіанскіе принципы. Нѣкоторыя частности и терминологія еще болѣе сближаютъ ученіе Паскаля съ ученіемъ Августина. Если Паскаль утверждаетъ, что въ соціально-политическихъ отношеніяхъ людей всегда будетъ играть большую роль власть, опирающаяся на силу, и всегда будетъ сквозить въ нихъ и ненависть болѣе или менѣе скрытая, то это утвержденіе съ одной стороны является простымъ выводомъ изъ болѣе общихъ взглядовъ Августина, раздѣляемыхъ и Паскалемъ, съ другой стороны оно уже было даже и высказано Августиномъ въ его сочиненіи о Божескомъ Царствѣ тамъ, гдѣ онъ характеризуетъ тѣ побужденія, коими руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ члены земного царства. Точно также, когда Паскаль утверждаетъ, что люди, насколько могли, воспользовались самой конкуписценціей для того, чтобы заставить ее служить общественному благу, то въ этомъ случаѣ онъ не только пользуется терминологіей Августина, но и просто на просто обобщаетъ

разсужденія послѣдняго о цивилизаціи земныхъ царствъ (De genesi ad litt l. XI. c. XV. см. Nouriss. t. II, p. 43. De civ. D. l. XIV. c. 28 и мн. др.).—Однако Паскаль въ своихъ разсужденіяхъ о соціально-политической дѣйствительности могъ вдохновляться не только Монтэнемъ и Августиномъ, мысли, подобныя указаннымъ высказывались и нѣкоторыми старшими современниками Паскаля, можно сказать, онѣ носились тогда въ воздухѣ. Паскаль несомнѣнно совпадаетъ съ Гоббсомъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ,—напримѣръ,—описаніе человѣческой природы у Гоббса близко напоминаетъ нѣкоторыя мысли Паскаля по тому-же вопросу: оба они человѣческія дѣйствія производятъ изъ чисто личныхъ эгоистическихъ наклонностей и страстей, оба утверждаютъ, что эгоизмъ, лежащій въ основѣ человѣческой природы порождаетъ ненависть между людьми (Homo homini lupus), что люди стремятся къ власти и подчиненію другихъ своей волѣ, чтобы обезпечить себѣ средства для достиженія того, что они считаютъ благомъ, что самый эгоизмъ заставилъ людей стремиться къ выработкѣ формъ и правилъ общежитія. Въ другихъ случаяхъ мысли Паскаля являются выводомъ изъ мыслей Гоббса, какъ напримѣръ, что въ обществѣ эгоизмъ, ненависть, несправедливость только прикрыты, но не устранены совершенно и не замѣнены любовью и пр. (Чичеринъ, Ист. Полит. уч. ч. 2. с. 26—29). Всѣ эти мысли Гоббса могли послужить для Паскаля подтвержденіемъ наблюденій, сдѣланныхъ уже Августиномъ.

Политическое ученіе Паскаля ставитъ своей цѣлью главнымъ образомъ не выясненіе идеальнаго политическаго устройства, а анализъ дѣйствительно—существующихъ политическихъ отношеній, — обстоятельство, недостаточно оттѣненное Жане (въ его Hist de la sc. polit. dans ses rapports avec la morale 2-e éd. t. II. p. 389—393). Соціально-политическіе идеалы Паскаля, его представленія о совершенномъ соціально-политическомъ строѣ носятъ самый утопическій характеръ. Отношеніе же Паскаля къ существующему общественному и государственному строю Франціи отражало на себѣ какъ настроеніе большинства современнаго ему общества, такъ и взгляды его собственной семьи, и такихъ мыслителей, какъ Монтэнь и Декартъ. Франція, говоритъ Жане, бывшая въ 16 вѣкѣ школой современной демократіи, въ 17 столѣтіи, утомленная ужасными волненіями, возбужденными религіознымъ конфлик-

томъ, забывшая даже о старыхъ аристократическихъ и парламентскихъ традиціяхъ, усваиваетъ съ искренней вѣрой, не лишенной величія, принципъ абсолютной власти, поднятый на необычайную высоту религіозной идеей и началомъ божественнаго права (Janet, ib. p. 378). „Отсутствіе политическаго смысла и даже патріотическаго чувства, эгоизмъ, безпринципность, неорганизованность и безличіе приверженцевъ Фронды дискредитировали ту политическую свободу, которую они защищали, и послужили на пользу дѣлу абсолютной монархіи“ (Janet ib., p. 386). Паскаль выросъ въ эпоху Ришельё, этого всемогущаго министра, насаждавшаго во Франціи абсолютную монархію и теоретически защищавшаго ее въ своемъ политическомъ завѣщаніи (Janet, ib., p. 380). Отецъ Паскаля нѣкоторое время занималъ при Ришелье важную должность (податного интенданта), и какъ указываетъ I. Bertrand (B. Pascal, par I. Bertrand, p. 39—41, Paris 1890) заявилъ себя ревностнымъ слугой Короля, доходившимъ до жестокости. Господство абсолютной монархіи, въ концѣ концовъ, необходимо ведетъ къ подавленію всякой свободы гражданъ, прежде всего оно дѣлаетъ запретной для мысли область политики. Касаться этой области становится опасно. Обществу насильно навязывается мысль, къ коей оно постепенно привыкаетъ, что „политическій порядокъ—дѣло правительства, вѣдѣнію частныхъ лицъ подлежитъ только наука и моральˮ (Janet ib. p. 387). Декартъ, повидимому, боится, чтобы его смѣлые новаторскіе замыслы въ области отвлеченной, чисто-метафизической и научной, не показались опасными для существующаго политическаго порядка и старается поэтому устранить даже самую возможность подозрѣвать его въ какихъ-либо политическихъ замыслахъ. Я не принадлежу, говоритъ онъ, къ тѣмъ бурнымъ и безпокойнымъ умамъ, которые, не будучи ни происхожденіемъ, ни обстоятельствами призваны къ управленію общественными дѣлами, однако постоянно носятся съ мыслями о какой-либо новой реформѣ. Онъ увѣряетъ, что его намѣренія никогда не простирались далѣе попытки преобразовать свои собственныя мысли и строить на основаніи, исключительно ему принадлежащемъ (ib. p. 387). Не сомнѣваясь, что политическіе институты страдаютъ недостатками и злоупотребленіями, Декартъ является рѣшительнымъ противникомъ радикальныхъ переворотовъ; обычай и привычку онъ

считаетъ лучшимъ средствомъ для исправленія и смягченія недостатковъ общественнаго устройства, чѣмъ радикальную ломку (ib. p. 388—389). Въ концѣ концовъ, повидимому, въ политикѣ, какъ и въ морали руководящимъ принципомъ Декарта, какъ и древнихъ пирроновцевъ и Монтэня, является подчиненіе нравамъ и обычаямъ своей страны. Не вполнѣ ли естественно, если Паскаль въ этомъ случаѣ оказался, подобно Декарту сыномъ своего вѣка? Смѣлый въ своемъ общемъ анализѣ политическихъ отношеній, Паскаль нисколько не думаетъ о какихъ либо реформахъ въ общественномъ строѣ своего времени. Онъ становится на сторону Монтэнева консерватизма, защищая его заимствованными у того-же Монтэня доводами, и, являясь выразителемъ взглядовъ большинства современнаго ему общества, выступаетъ защитникомъ существующей во Франціи королевской наслѣдственной власти. Жане правильно отмѣтилъ, что въ этомъ консерватизмѣ Паскаля и его тяготѣніи къ абсолютной монархіи сыгралъ роль не только установившійся деспотическій режимъ, но и недавнія политическія распри. Впечатлѣніе, произведенное фрондою на французское буржуазное общество, къ коему принадлежала семья Паскаля, отразилось въ самомъ способѣ выраженій послѣдняго: l' art de fronder, de bouleverser les états, говоритъ онъ (Havet, t. 1, p. 39, art, III, 8); утомленное и напуганное фрондою съ ея замѣшательствами эгоистичными и сепаратистскими стремленіями ея вождей, общество требовало прежде всего единой твердой власти для Франціи и мира, желаннаго мира. Вмѣстѣ со всѣмъ французскимъ обществомъ своего времени и Паскаль выставляетъ миръ—величайшимъ благомъ, а внутреннюю междуусобицу—величайшимъ зломъ, подобно тому, какъ нѣкогда Монтэнь высказывалъ подобныя мысли подъ вліяніемъ ужасовъ внутреннихъ и внѣшнихъ религіозныхъ войнъ (Лансонъ, Ист. франц. литер. т. 1; с. 427 р. п.), и какъ Августинъ, жившій въ эпоху внутреннихъ и внѣшнихъ замѣшательствъ римской имперіи, выступаетъ съ проповѣдью о единствѣ, порядкѣ и мирѣ, какъ всеобщемъ законѣ природы и основномъ принципѣ человѣческаго общежитія (De Civ. Dei, lib. XIX, c. 12, 13, 14; de Ord. l. II, c. XVIII. p. 581—582, t. I, 1; Трубецкой, Міросозерц. блаж. Август. с. 229—234).

Въ своемъ пессимистическомъ тезисѣ, въ ученіи о несчастіи человѣчества, Паскаль опять идетъ главнымъ образомъ по стопамъ Августина, и только въ немногихъ частныхъ пунктахъ приближается къ другимъ мыслителямъ. Пессимистическія ноты звучали въ ученіяхъ разныхъ направленій греческой философіи, не говоря уже о религіозно-философскихъ міровоззрѣніяхъ Востока. Такъ Платону земная жизнь людей представлялась похожей на жизнь узниковъ, заключенныхъ въ темной пещерѣ, скованныхъ по рукамъ и ногамъ такъ, что они не могутъ обратить лицо свое къ свѣту истиннаго блага и вынуждены довольствоваться только его тѣнями и отраженіями; тѣло-же каждаго отдѣльнаго человѣка казалось ему темницей, въ коей душа отбываетъ опредѣленную ей судьбой мѣру наказанія за древнее прегрѣшеніе для исцѣленія отъ золъ,—ученіе, въ которомъ слышатся старые мотивы, извѣстные Пиѳагору, а можетъ быть и Анаксимандру. У Платона-же мы находимъ и опытъ критической оцѣнки значенія удовольствій для истиннаго счастія, приведшей Платона почти къ совершенно отрицательнымъ выводамъ. Еще болѣе рѣзкой критикѣ подвергъ принципъ гедонизма Гегезій Писиѳанатосъ, одинъ изъ послѣдователей эпикурейской философіи, пришедшій къ убѣжденію въ полной бѣдственности жизни, вслѣдствіе недостижимости счастія, этой несомнѣнной цѣли жизни, и на этомъ основаніи выступившій съ проповѣдью самоубійства, какъ единственнаго средства избавиться отъ рокового несчастія. Значительные элементы пессимизма содержатся и въ христіанскомъ міровоззрѣніи, они были выдвинуты уже первыми проповѣдниками христіанства, утверждавшими, что весь міръ во злѣ лежитъ, подвластный троякой похоти-плоти, очей и гордости житейской, и что здѣшняя жизнь есть юдоль плача и скорби, и что даже вся тварь страдаетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ. Эти общія точки зрѣнія у христіанскихъ мыслителей послѣдующаго времени были развиты подробнѣе. Въ особенности это слѣдуетъ сказать о блаж. Августинѣ. Въ его ученіи христіанскій пессимизмъ получаетъ рѣзкое выраженіе и заключаетъ въ себѣ почти всѣ тѣ мотивы, которые впослѣдствіи выдвинуты были и Паскалемъ. Одно изъ весьма важныхъ отличій христіанства отъ платонизма, въ частности ученія Августина отъ ученія Платона и Плотина, заключалось во взглядѣ на смерть. Пла-

тону и Плотину смерть представлялась вполнѣ естественнымъ, даже съ моральной точки зрѣнія, явленіемъ; какъ послѣдствіе естественнаго теченія событій она, по ихъ мнѣнію, есть добро, съ какой-бы точки зрѣнія ее ни разсматривать (Владислав. Ф-ія Плотина. с. 222). Подобный взглядъ на смерть Паскаль считаетъ общимъ всему языческому міру. Христіанскіе мыслители держались совершенно другого взгляда на смерть: она представлялась имъ зломъ, явленіемъ противоестественнымъ,—взглядъ, съ коимъ тѣсно связано христіанское ученіе о воскресеніи плоти. Мы видѣли, какъ сильно приковано было вниманіе Паскаля къ смерти. Въ какихъ мрачныхъ картинахъ выливались его размышленія о ней! „Пусть вообразятъ себѣ людей въ узахъ, говоритъ Паскаль, всѣ они осуждены на смерть, нѣкоторыхъ изъ нихъ каждый день умерщвляютъ на глазахъ другихъ, оставшіеся въ живыхъ видятъ, что такова же и ихъ собственная участь, и взирая другъ на друга съ безнадежной скорбью, ждутъ своей очереди—такова картина человѣческаго бытія“ (Hav. t. I, art. IV, 7). Если образъ человѣчества, закованнаго въ узы, и былъ навѣянъ знаменитой VII книгой Платонова сочиненія о Государствѣ, то по своей мысли эта мрачная картина воспроизводитъ взглядъ Августина на жизнь, какъ „непрерывный бѣгъ къ смерти“, и на смерть, какъ роковое несчастіе, ожидающее всякаго человѣка (De Civ. Dei XIII. c. X. Enarr. in Psalm. LXXVI, 8, t. IV. 1. p. 1156—1157. Enarr. in Psalm. CIX, 20. t. IV, 2). У Августина же найдемъ и болѣшую часть другихъ пессимистическихъ мотивовъ Паскаля. Въ своей Исповѣди блаженный Августинъ пишетъ (l. III c. 1): „у меня былъ внутренній гладъ—пищи духовной, Тебя Самого, Боже Мой, но я томился не тѣмъ гладомъ, алкалъ не той пищи нетлѣнной: не потому, чтобы не имѣлъ въ ней нужды, но вслѣдствіе своей крайней, пагубной суетности. Больна была душа моя, и покрытая струпьями, она жалкимъ образомъ устремилась къ внѣшнему міру въ надеждѣ утолить жгучую жажду соприкосновеніемъ съ чувственными предметами“ (l. IV. c. 6). Жалокъ, несчастенъ былъ я, несчастна и всякая душа, окованная пристрастіемъ къ смертнымъ предметамъ: терзается она, когда теряетъ ихъ, и потерявъ ихъ, чувствуетъ, какъ она бѣдна была и тогда, когда обладала ими (c. 10). Здѣсь не на чемъ ей остановиться для успо-

коенія своего, потому что все здѣсь непостоянно и скоротечно (l. V, c. 8). Когда тяготило меня горе на одномъ мѣстѣ, я проникался къ этому мѣсту ненавистью, и стремился въ другое, гонялся за призракомъ счастья (l. VI. c. 6 кон.); но оно улетало отъ меня прежде, нежели удавалось воспользоваться имъ (l. X, c. 28). Среди бѣдствій я желаю счастья, среди счастья—боюсь бѣдствій. Гдѣ-же та златая средина, на которой жизнь человѣческая не была бы искушеніемъ? Горе въ счастьи вѣка сего, сугубое горе, отъ боязни превратностей и отъ развращающихъ душу утѣхъ! Горе въ бѣдствіяхъ вѣка сего, сугубое и троекратное горе, вслѣдствіе жажды счастія. И такъ какъ несчастіе само въ себѣ горестно, то не искушеніе-ли жизнь человѣческая на землѣ, искушеніе непрерывное? (l. VIII. c. 1, p. 250—251) Какъ мнѣ наскучилъ уже мой образъ жизни по вкусу міра сего, какъ онъ сильно тяготилъ меня, когда утихавшія страсти честолюбія и корыстолюбія перестали поддерживать меня въ перенесеніи этого несноснаго ига. (l. IV. c. 6) Но какъ ни тяжела стала для меня эта жизнь, и какъ ни скучалъ я, но не менѣе того страшна была для меня и смерть, этотъ жесточайшій врагъ всего человѣчества. (l. VI, c. 16) Жизнь эта бѣдственна и время смерти неизвѣстно, тайною покрыто то, что будетъ съ нами за нею. (l. VIII. c, 5) „Развращеніе воли моей породило во мнѣ страсти; страсти-же, когда имъ потакаютъ, обращаются въ навыкъ, и навыкъ, когда ему не противодѣйствуютъ, становится необходимостью и какъ бы второю природою. Вотъ изъ какихъ звеньевъ состояли тѣ узы, коими связалъ меня врагъ мой. Между тѣмъ (подъ вліяніемъ разочарованія въ радостяхъ земныхъ) во мнѣ родилась новая воля—служить Тебѣ безкорыстно и наслаждаться Тобою, Боже Мой, какъ единственнымъ источникомъ истинныхъ наслажденій. Но эта воля была еще такъ слаба, что не могла побѣдить той воли, которая господствовала уже во мнѣ, и утвердилась отъ долговременнаго навыка. Такимъ образомъ, двѣ воли боролись во мнѣ, ветхая и новая, плотская и духовная, и въ этой борьбѣ раздиралась душа моя. Собственнымъ опытомъ дознался я, какъ плоть возстаетъ на духъ, а духъ на плоть (l. VIII c. 7 нач.). И я увидѣлъ, какъ я былъ безобразенъ, уродливъ, гнусенъ, мерзокъ, отвратителенъ, и ужаснулся, и самъ не зналъ, куда бѣжать отъ себя. И я пытался всячески

отвлечь отъ себя взоръ свой. И я позналъ всю грѣховность свою, но, какъ, лицемѣръ, притворялся, и обольщалъ себя, и забывался"... „Настала пора, когда я долженъ былъ увидѣть себя во всей наготѣ своей, и встрепенулась совѣсть моя со своими упреками: гдѣ же теперь, говорила она во мнѣ, гдѣ теперь оправданія твои? Не ты-ли твердилъ постоянно, что только незнаніе истины не позволяетъ тебѣ сложить съ себя бремя суетъ? Вотъ теперь ты позналъ истину, а между тѣмъ этой ноши, приковывающей тебя къ землѣ, до сихъ поръ не сбрасываешь. Такія мысли терзали душу мою и приводили мою совѣсть въ ужасное состояніе (с. 8 кон.). Столь странное происходило во мнѣ разногласіе между желаніями и поступками (срн. с. 9. с. 10). Заблуждаются однако тѣ, которые, видя двѣ воли въ борьбѣ духа нашего, утверждаютъ, что въ немъ существуютъ два начала противоположнаго естества, одно—доброе, другое—злое. Это былъ я, тотъ-же самый, въ которомъ проявлялось хотѣніе, и я тотъ-же самый, въ которомъ проявлялось нехотѣніе: это былъ, конечно, одинъ и тотъ-же человѣкъ я, я, а не кто-либо другой во мнѣ (l. X. с. 40 кон.). (Боже), иногда Ты ввергаешь меня въ великое, необычайное, невыразимо сладостное состояніе, и еслибы оно утвердилось во мнѣ, я не знаю, что это была-бы за блаженная жизнь. Но я опять ниспадаю во внѣшній міръ, подавляемый тягостнымъ балластомъ, и меня поглощаютъ обычныя впечатлѣнія, и твердо держатся за меня, и я много плачу, хотя и много стараюсь удерживаться. Такова тягостная сила привычки. Въ одной сферѣ я могу быть, но не хочу; въ другой хочу, но не могу; несчастенъ я отвсюду" (Срн. De vita beata, с. 10 p. 504, ed. Bened. t. I, 1). Въ Исповѣди, какъ мы видимъ, блаженный Августинъ говоритъ какъ психологъ, наблюдавшій надъ собой; и прежде всего свидѣтельствуетъ о несчастіи своей собственной жизни, до обращенія своего въ христіанство. Однако и здѣсь уже иногда онъ придаетъ своимъ наблюденіямъ общій характеръ, имѣющій значеніе для жизни всѣхъ людей (l. IV. с. 6) и вполнѣ отвѣчающій назидательной цѣли этого сочиненія. Въ другомъ своемъ твореніи: „О божескомъ царствѣ" (l. XXII, с. 22) онъ выражается настолько ясно и опредѣленно, что не остается никакого сомнѣнія въ его пессимистическомъ взглядѣ на человѣческую жизнь въ ея естественномъ, внѣ-христіан-

скомъ состояніи, съ тѣмъ различіемъ отъ Исповѣди, что если въ послѣдней онъ является психологомъ-автобіографомъ, то въ Божескомъ Царствѣ онъ выступаетъ предъ нами какъ представитель доктрины о грѣхопаденіи, доказательство коей онъ и хочетъ видѣть въ несомнѣнномъ фактѣ злополучія и несчастія человѣческаго рода. „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, настоящая жизнь наша, исполненная такого множества великихъ золъ,—если только она должна быть названа жизнью, —показываетъ, что весь родъ смертныхъ былъ осужденъ. Ибо что другое означаетъ эта ужасная глубина невѣдѣнія, изъ коей проистекаетъ всяческое заблужденіе, погружающее всѣхъ сыновъ Адама въ нѣкое темное лоно, такъ что освободиться изъ него человѣкъ не можетъ безъ труда, скорби и страха? Что означаетъ эта любовь къ столь многимъ тщетнымъ и вреднымъ предметамъ, и проистекающія отсюда жгучія заботы, волненія, печали, страхи, безумныя радости, раздоры споры, войны, коварства, раздражительность, враждебность, лживость, лесть, обманъ, воровство, хищничество, вѣроломство, гордость, честолюбіе, ненависть, человѣкоубійство, отцеубійство, жестокость, звѣрство, распутство и т. д.? Всѣ эти дѣла происходятъ отъ того корня заблужденія и извращенной любви, съ которымъ раждается всякій потомокъ Адама. Кто въ самомъ дѣлѣ не знаетъ, съ какимъ невѣдѣніемъ истины, обнаруживающимся уже въ дѣтяхъ (!), съ какимъ запасомъ суетныхъ желаній, начинающимъ открываться уже въ ребенкѣ, является человѣкъ въ эту жизнь, такъ что еслибы оставить его жить, какъ онъ хотѣлъ бы, то онъ или всю свою жизнь, или большую часть ея провелъ-бы въ преступленіяхъ и злодѣяніяхъ, которыя я припомнилъ и которыхъ не могъ припомнить? Кто можетъ пересказать или даже только представить, сколько и какихъ тяготѣетъ надъ человѣческимъ родомъ наказаній, имѣющихъ отношеніе не только къ злобѣ и непотребствамъ людей нечестивыхъ, но и къ общему всѣхъ состоянію? Сколько страха, сколько бѣдъ отъ дорогихъ утратъ и печали по нимъ, отъ убытковъ и взысканій, отъ обмановъ и кривды людей, отъ ложныхъ подозрѣній, отъ всевозможныхъ напастій и злодѣйствъ, и чужихъ преступленій, отъ безчисленныхъ случайностей и т. д. Отъ этого, такъ сказать, ада настоящей бѣдственной жизни освобождаетъ только благодать

Христова“ (Срн. еще цитаты у H. Reuter' a, Augustin. Studien, Gotha 1887, S. 372).

Эти пессимистическія ламентаціи Августина заключаютъ въ себѣ всѣ тѣ мысли, какія развиваетъ и Паскаль въ своемъ пессимистическомъ тэзисѣ. При детальномъ сравненіи заслуживаютъ быть отмѣченными развѣ только два слѣдующихъ болѣе или менѣе важныхъ пункта, въ которыхъ Августинъ и Паскаль расходятся между собою: Августинъ болѣе рельефно оттѣняетъ моральные недочеты человѣчества, Паскаль-признаки чувства несчастья, недовольство человѣка своей жизнію; мысль о такъ называемыхъ развлеченіяхъ Августинъ только указалъ, Паскаль же далѣе развилъ ее и блестяще иллюстрировалъ фактами, которые частію онъ подмѣтилъ самъ, частію взялъ у Монтэня.

3, 3. Вопросъ объ отношеніи между величіемъ и ничтожествомъ человѣка трактуется Паскалемъ уже съ значительной долей самостоятельности. Правда, общая мысль, проводимая въ этомъ пунктѣ Паскалемъ, несомнѣнно библейскаго и августиновскаго происхожденія, это—мысль о человѣкѣ, который палъ, но былъ и есть предназначенъ къ царству палъ міромъ и богоподобному совершенству, мысль „о великомъ владыкѣ или королѣ, лишенномъ владѣній“, какъ живописно выражается Паскаль. Отмѣтить наличность и связь этихъ противоположныхъ чертъ въ человѣческомъ существѣ и было задачей Паскаля. Это отчасти уже было сдѣлано Августиномъ. Но послѣдній связь противорѣчивыхъ чертъ и стремленій человѣческой природы полагалъ только въ томъ, что онѣ принадлежатъ одному и тому-же субъекту. Принимая этотъ взглядъ Августина, Паскаль дополняетъ его тѣмъ, что вопросъ объ отношеніи величія и ничтожества въ человѣкѣ разсматриваетъ еще съ другой стороны, повидимому упущенной изъ виду Августиномъ, именно Паскаль указываетъ на внутреннюю связь величія и ничтожества въ человѣческомъ сознаніи, заключающуюся въ ихъ взаимной соотносительности. Что-же касается частностей, то можно допустить, что тѣ замѣчательные изрѣченія и образы, въ которыхъ Паскаль воплощаетъ свою мысль, были внушены ему предшествовавшими мыслителями или созданы имъ въ противовѣсъ нѣкоторымъ ихъ мыслямъ; напримѣръ, о

тщеславіи и гордости человѣка, уживающихся съ его немощью, размышлялъ Монтэнь (Hav. II, 3, note 3), не говоря о христіанскихъ писателяхъ; что мыслящее сознаніе составляетъ особенность человѣка, это было давно уже сказано Августиномъ и особенно Декартомъ; что человѣкъ есть „великій владыка, король, лишенный владѣній", эта идея могла быть внушена Паскалю Библіей и Августиномъ; замѣчанія Паскаля о присущемъ человѣку чувствѣ превосходства надъ животными, вызваны взглядами скептиковъ (С. Эмпирика, Монтэня и Шаррона), защищавшихъ парадоксальную мысль, что человѣкъ не только не выше, а можетъ быть даже ниже животныхъ; раскрываемая въ замѣчательныхъ образахъ мысль о превосходствѣ мыслящаго существа надъ всей природой могла быть внушена Паскалемъ съ разныхъ сторонъ: Платономъ, Августиномъ, Бэкономъ, Декартомъ; но Паскаль далъ этой мысли замѣчательно оригинальное выраженіе.

Итакъ, что-же новаго и оригинальнаго даетъ Паскаль въ своемъ „описаніи человѣка?" Почти всѣ наблюденія, факты, соображенія, всѣ вообще почти частности, весь матеріалъ этого описанія былъ уже данъ въ предшествовавшей исторіи, за немногими исключеніями, хотя и немаловажными въ принципіальномъ отношеніи (каковъ, напримѣръ, взглядъ Паскаля на соотносительность и взаимную обусловленность чертъ величія и ничтожества въ человѣкѣ).

Однако ни у кого изъ предшественниковъ Паскаля нельзя найти столь полнаго и разносторонняго описанія человѣка, какъ моральнаго существа, Паскаль собралъ рѣшительно все, что было извѣстно по интересовавшему его вопросу, и благодаря этому достигъ столь полнаго представленія о моральномъ существѣ человѣка, что въ этомъ отношеніи понятія предшественниковъ его оказались явно односторонними. Въ данномъ случаѣ Паскаль поступилъ, какъ добросовѣстный эмпирикъ, который предпосылаетъ своему изслѣдованію возможно полное собраніе фактовъ; въ этомъ смыслѣ Паскалево „описаніе человѣка" можетъ быть названо „historia naturalis"

человѣка, по терминологіи Бэкона. Въ примѣненіи этого пріема къ этическому изслѣдованію можно видѣть несомнѣнную заслугу Паскаля и оригинальность его какъ изслѣдователя: въ его лицѣ впервые мыслитель приступалъ къ изслѣдованію этической проблемы съ пріемами индуктивными. Никто изъ предшественниковъ или современниковъ Паскаля не ставилъ себѣ спеціальной задачей — составить возможно тщательное „описаніе человѣка“ прежде, нежели браться за рѣшеніе этической проблемы. По крайней мѣрѣ никто этой задачи не исполнилъ. Между тѣмъ весьма значительная часть матеріала, имѣющагося въ „Мысляхъ“ Паскаля, посвящена разрѣшенію именно этой задачи.

II.

Достигнутая Паскалемъ полнота и многосторонность въ представленіи о моральномъ существѣ человѣка, — вотъ что дало Паскалю возможность легко и вмѣстѣ съ тѣмъ съ его точки зрѣнія послѣдовательно критиковать разнообразныя этическія теоріи, которыя всѣ, какъ мы указывали уже, въ той или иной мѣрѣ, сознательно или безсознательно, опирались на познаніе о человѣкѣ. Насколько въ этой критикѣ Паскаль сознательно основывается на „описаніи человѣка“, насколько эта критика является сознательнымъ примѣненіемъ къ этическому изслѣдованію пріема научной индукціи, состоящаго въ повѣркѣ гипотезъ посредствомъ сравненія ихъ съ лежащими въ основѣ ихъ фактами, настолько неоспорима ея оригинальность. Это не исключаетъ возможности того, что въ нѣкоторыхъ частностяхъ критическія замѣчанія Паскаля совпадали съ тѣмъ, что говорили уже тѣ или иные предшественники, касавшіеся того же предмета. Мы отмѣтимъ болѣе важныя изъ этихъ аналогій.

Безъ дальнѣйшихъ доказательствъ ясно, что Паскалева классификація „философскихъ сектъ“, покоющаяся на понятіи о конкуписпенціяхъ, есть простое примѣненіе августиновскихъ понятій къ сферѣ исторіи философіи; тоже слѣдуетъ сказать и о характеристикѣ моральнаго настроенія философовъ.

Дѣленіе Паскалемъ всѣхъ философскихъ ученій на два главныхъ направленія: скептическое и догматическое (стоиче-

ское), не точно съ исторической точки зрѣнія, какъ уже указано Рихтеромъ (R. Richter, B. Pascals Moralphilosophie, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1899, Bd. XII S. 79). Но Паскаль и не имѣлъ въ виду дать точную съ исторической точки зрѣнія классификацію философскихъ ученій; ему извѣстны и другія философскія ученія, кромѣ догматизма стоическаго и скептицизма пирроновскаго; онъ упоминаетъ, напримѣръ, о философіи Сократа, Платона, Аристотеля и проч., отъ скептицизма Пиррона отличаетъ скептицизмъ академиковъ (Hav. art. III, 15); въ критикѣ этическихъ теорій онъ хотѣлъ отмѣтить только тѣ тенденціи философско-этическаго мышленія, которыя представлялись ему имѣющими кардинальное значеніе и были выражены наиболѣе послѣдовательно. Эти тенденціи у него не столько являются обобщеніемъ фактовъ исторіи философіи, сколько a priori выводятся изъ его „описанія человѣка“. Вотъ почему Паскаль иногда пирронистамъ противопоставляетъ догматистовъ, эпикурейцамъ—стоиковъ и т. д. Онъ, очевидно, интересуется не самими ученіями и ихъ номенклатурой, а тѣми этическими тенденціями, которыя находили свое выраженіе въ этихъ ученіяхъ. Впрочемъ, для своего дѣленія философскихъ направленій Паскаль могъ найти подтвержденіе въ фактахъ исторіи философіи. Было время, когда борьба догматизма съ пирронизмомъ занимала почти всю сцену исторіи философіи. И въ современную Паскалю эпоху эти два направленія были преобладающими и продолжали завѣщанный имъ сѣдою древностью споръ: еще такъ недавно писалъ Мерсеннь „О достовѣрности наукъ противъ скептиковъ“, а Декартъ, опираясь на методъ универсальнаго сомнѣнія, строилъ догматическую философскую систему. Скептицизмъ Монтэня соединялся съ эпикурейской этикой, догматизмъ Декарта съ этикой стоической. Но дѣленіе философскихъ ученій на два главныхъ направленія: догматизмъ и скептицизмъ не только внушалось состояніемъ древней и современной философіи, но и высказывалось уже ранѣе Паскаля, хотя и нѣсколько на другихъ основаніяхъ. Такъ, это дѣленіе встрѣчается уже у Лактанція (Div. Inst. l. III, c. IV, Migne, ser. lat. t. VI, p. 357, A. 358, A—B): „Языческая философія, говоритъ онъ, раздѣляется на секты, одна другой противорѣчащія въ своихъ взглядахъ. Аркезилай, глава академиковъ, собравъ все, въ чемъ секты обвиняютъ одна другую, объявилъ

себя противникомъ всѣхъ ихъ, и учредилъ новую философію, состоящую въ томъ, чтобы не философствовать. Благодаря ему, явилось два рода философіи: древняя, мечтающая о славѣ знанія, и новѣйшая, отвергающая знаніе. Между этими двумя родами философіи замѣтна какъ бы междоусобная война" (—слова, кстати сказать, буквально повторенныя Паскалемъ). Но какъ мы видимъ изъ словъ самого Лактанція, его классификація имѣетъ чисто историческій характеръ; Лактанцій беретъ это дѣленіе философскихъ ученій на два главныхъ направленія, какъ фактъ, имѣвшій мѣсто „въ новѣйшей", т. е. ближайшей къ его времени философіи; кромѣ того, онъ при этомъ принимаетъ во вниманіе только противоположность философскихъ ученій въ области гносеологической; сдѣдовательно, точка зрѣнія Лактанція уже, чѣмъ точка зрѣнія Паскаля.

У Лактанція мы не находимъ отчетливой сравнительной характеристики и критики тѣхъ представленій о человѣкѣ, которыя лежатъ, по Паскалю, въ основаніи догматизма и скептицизма. Правда, въ одномъ мѣстѣ своихъ „Божественныхъ Наставленій" онъ указываетъ цѣль этого сочиненія въ опроверженіи взгляда, отрицающаго высшее достоинство и назначеніе человѣка (l. c.), и можно полагать, что этотъ взглядъ онъ приписывалъ эпикурейцамъ и скептикамъ. Но опроверженіе этическихъ ученій ведется у Лактанція инымъ способомъ, чѣмъ у Паскаля, и не видно, чтобы послѣдній въ этомъ случаѣ чѣмъ-либо былъ обязанъ первому. Въ спеціальной критикѣ скептическаго ученія о познаніи Лактанцій въ нѣкоторыхъ пунктахъ упреждаетъ Паскаля. Указавъ на то, что догматизмъ и академизмъ уничтожаютъ другъ друга, такъ какъ ихъ ученія прямо противоположны другъ другу, Лактанцій о скептицизмѣ замѣчаетъ: (l. III, c. IV) „но и партія Аркезилая не можетъ устоять, потому что невозможно, чтобы человѣкъ ничего не зналъ". Нѣчто подобное утверждалъ и Паскаль. Но Лактанцій и Паскаль различно обосновываютъ эту мысль. Паскаль ссылается на невозможность сомнѣваться во всемъ, на невозможность вполнѣ осуществить принципъ сомнѣнія, и видитъ въ этомъ фактѣ доказательство, что онъ (принципъ) противорѣчитъ природѣ человѣка. Лактанцій-же выдвигаетъ противъ абсолютнаго скептицизма біологическую необходимость знанія: состояніе природы нашей и не-

обходимость (т. е. положеніе человѣка въ окружающей природѣ) обязываютъ насъ знать многія вещи: можно умереть, когда мы не знаемъ, что̀ полезно для нашей жизни и что̀ вредно. Много также истинъ открыто долговременнымъ опытомъ, какъ это можно видѣть изъ астрономіи, медицины, агрономіи и пр., (ib. c. V).

Есть нѣкоторое сходство между Лактанціемъ и Паскалемъ и въ объясненіи происхожденія догматизма и академизма въ вопросѣ о познаніи. „Отчего шли ложнымъ путемъ и падали—академики и физики? спрашиваетъ Лактанцій, и отвѣчаетъ такимъ образомъ: академики, замѣтивши, что въ природѣ есть много темнаго, извлекли отсюда противъ физиковъ заключеніе, что ничего знать нельзя. Физики, напротивъ того, выведя нѣкоторыя ясныя и очевидныя истины, заключили, что нѣтъ ничего, чего-бы не можно было знать. Первые не поняли того, что̀ ясно, послѣдніе—того, что̀ темно (Div. Inst. l. III, c. VI). Слѣдовательно, по Лактанцію, гносеологическія теоріи догматизма и скептицизма были результатомъ неуспѣшнаго обобщенія двухъ противоположныхъ другъ другу рядовъ фактовъ: успѣховъ, какіе сдѣлало знаніе, и неудачъ и несовершенствъ его; одинъ окрылялся мечтательными надеждами, другой впадалъ въ уныніе. И понятіе Лактанція о логической сущности догматизма и академизма близко къ понятію Паскаля: оба они видятъ сущность догматизма въ мечтѣ все раціонализировать, все познать однимъ умомъ, скептицизмъ-же есть опроверженіе этой мечты: „Аркезилай, защитникъ невѣдѣнія, вооружившійся противъ Зенона, главы стоиковъ, опровергалъ мнѣніе этихъ философовъ, льстившихъ себя надеждой дойти до истины посредствомъ одного своего ума. Аркезилай правильно доказывалъ, что дерзко, безразсудно, мечтать одними своими догадками (умозаключеніями) достигнуть истины (l. III, c. VI).

Но въ этихъ доводахъ противъ скептицизма и догматизма Лактанцій только намѣтилъ тѣ мысли, которыя Паскаль развилъ уже подробнѣе, хотя у Лактанція есть и соображенія, отсутствующія у Паскаля. Таково, напримѣръ, указаніе Лактанція на внутреннее противорѣчіе скептическаго принципа: нельзя опровергнуть ложь, не имѣя какого-либо понятія объ истинѣ. Знать, что ничего знать нельзя, значитъ знать что-либо. Кто полагаетъ за аксіому, что ничего не знаетъ,

тотъ сознается, что знаетъ нѣчто, и, такимъ образомъ, противорѣчитъ самъ себѣ и самъ себя опровергаетъ (l. III, c. V—VI). Замѣтимъ кстати, что отъ намѣченныхъ въ послѣднихъ двухъ текстахъ мыслей отправляется и бл. Августинъ въ своемъ критическомъ разборѣ скептицизма въ сочиненіи Contra Academicos,—ученію которыхъ онъ нѣкоторое время сочувствовалъ (Confess. l. V, c. 10). Но формулу Лактанція: мудрость по академикамъ состоитъ въ томъ, чтобы ничего не знать, Августинъ замѣняетъ болѣе точной: мудрость состоитъ только въ изслѣдованіи истины, ибо познаніе ея невозможно (C. Acad. I, c. III, сл.). Споръ съ академиками вращался поэтому у Августина около вопроса: можетъ ли быть найдена истина? Свое положеніе въ спорѣ Августинъ опредѣляетъ такъ: между академиками и мною, говоритъ онъ, пока нѣтъ другой разницы, кромѣ слѣдующей: имъ показалось вѣроятнымъ, что истину найти нельзя, а мнѣ кажется вѣроятнымъ, что найти ее можно, невѣдѣніе же истины или принадлежитъ собственно мнѣ (если они, какъ полагалъ Августинъ, имѣли тайное опредѣленное ученіе), или обще имъ со мною (Contra Acad. l. 2, c. 10). Академики, думаетъ Августинъ, должны сами признать, что познаніе истины возможно, потому что они не могутъ не различать между понятіемъ только еще любящаго мудрость и понятіемъ мудраго, который въ той или другой степени уже владѣетъ мудростью, и если мудрость не есть ничто, то отсюда слѣдуетъ, что мудрый нѣчто не можетъ не знать (l. III, c. 3 сл.). Возникаетъ вопросъ, можетъ-ли найтись такой мудрецъ? Но по Августину это вопросъ уже другой, ничего не говорящій противъ сдѣланнаго вывода (c. 4). Къ этому общему опроверженію академическаго ученія, являющемуся только видоизмѣненіемъ возраженія, выставленнаго уже Лактанціемъ, Августинъ присоединилъ спеціальный разборъ академической критики стоическаго ученія о критеріи истиннаго воспріятія и о внутреннемъ „согласіи души“ или признаніи ею чего либо истиннымъ. Паскаль, насколько мы помнимъ, никогда не касается и этого пункта. Наконецъ, Августинъ обозрѣваетъ элементы познанія, не подлежащіе на его взглядъ никакому сомнѣнію: таковы, по его мнѣнію, воспріятія чувствъ и, слѣдовательно, существованіе міра какъ суммы воспріятій, логическіе выводы и, конечно, прежде всего существованіе самого живого, мыслящаго и волящаго духа (vivo ergo sum. C. Acad. l. III c. X—XIII). Сравнивая съ этимъ то, что считаетъ несомнѣннымъ Паскаль,

находимъ, что послѣдній въ сущности въ этомъ пунктѣ раздѣляетъ взгляды Августина, но у него нѣтъ столь подробныхъ разъясненій достовѣрности самопознанія, чувственныхъ воспріятій, логическихъ выводовъ, какія (разъясненія) имѣются у Августина. Паскаль усвоилъ или, по крайней мѣрѣ, выразилъ только результаты, и притомъ въ общей и недостаточно точной формѣ. „Будетъ-ли человѣкъ сомнѣваться въ томъ, что онъ бодрствуетъ, что его щиплютъ, что его жгутъ“ и т. д. (l. c. Hav. Art. VIII, 1. t, p. 114). Какъ и Паскаль, признавая слабость чувствъ, Августинъ утверждаетъ, что „насколько глаза могутъ видѣть, они видятъ истину“. Но предупреждая возраженіе академика, что намъ иногда что-нибудь только кажется, Августинъ продолжаетъ: „не довѣряй воспріятіямъ болѣе, чѣмъ сколько нужно, чтобы убѣдить себя, что это такъ тебѣ кажется, и никакого обмана не будетъ. Я не вижу, какъ академикъ опровергнетъ того, кто говоритъ: „я знаю, что это мнѣ кажется бѣлымъ, я знаю, что это услаждаетъ мой слухъ и т. д. (C. Acad. l. c.). Въ этихъ словахъ Августинъ точно отмѣтилъ тотъ моментъ воспріятія, который дѣйствительно не подлежитъ спору: это—внутреннее сознаніе самого акта воспріятія чего либо, или „мышленіе“ (въ широкомъ смыслѣ) по терминологіи Декарта, въ своей побѣдѣ надъ скептицизмомъ шедшаго путемъ, очень напоминающимъ пріемы Августина, рекомендуемые послѣднимъ въ нѣкоторыхъ другихъ сочиненіяхъ, напримѣръ: De trinitate, De libero arbitrio и др. Отношеніе Августина и Декарта къ скептицизму въ существѣ дѣла—одинаково: они стараются побѣдить скептицизмъ, исходя изъ универсальнаго сомнѣнія, и такимъ образомъ пользуются методическимъ сомнѣніемъ для доказательства возможности достовѣрнаго разумнаго познанія (Срн Kleutgen, La philos. scolast. t. 1, p. 476—482, Paris, 1868). Вотъ почему принципы самого раціонализма или догматизма, по терминологіи Паскаля, этими мыслителями оставляются безъ критическаго изслѣдованія. Паскаль тѣмъ отличается отъ Августина и Декарта, что подвергаетъ критикѣ не только скептицизмъ, но и догматизмъ, но именно съ цѣлью доказать, что и то и другое направленіе философской мысли стоитъ въ противорѣчіи съ человѣческой природой. Правда, нельзя не замѣтить, что Паскаль, какъ будто пользуется однимъ изъ скептическихъ доводовъ, представившихся уму Декарта при

пересмотрѣ стараго зданія человѣческихъ познаній. То, что Паскаль считаетъ главной крѣпостью пирронистовъ,—указаніе ихъ на неизвѣстность и недостовѣрность происхожденія человѣческой природы (отъ Благого Бога, злого демона или случая), влекущую за собой и недостовѣрность естественныхъ, хотя фактически и не подлежащихъ сомнѣнію, принциповъ послѣдней,—это указаніе (Hav. VIII, 1) не есть ли повтореніе, въ сокращенномъ видѣ, извѣстнаго скептическаго соображенія, изложеннаго Декартомъ въ первомъ метафизическомъ размышленіи? Но если бы это наше предположеніе и было вѣрно, все же не слѣдуетъ упускать изъ виду то важное обстоятельство, что Паскаль и Декартъ смотрѣли различно на философское значеніе указаннаго соображенія. И для Декарта это былъ самый важный пунктъ въ цѣломъ рядѣ другихъ пунктовъ его скептическаго метода (См. третье метафизическое размышленіе). Однако, этотъ пунктъ потерялъ для Декарта свое значеніе послѣ того, какъ благодаря пріему универсальнаго сомнѣнія была открыта первая достовѣрная истина, изъ нея извлеченъ критерій достовѣрности знанія, и при его помощи основаніе достовѣрности человѣческаго познанія указано въ бытіи Бога—Высочайшей Истины. Стало быть, по Декарту, открытіемъ достовѣрной истины этотъ скептическій пунктъ былъ устраненъ. Повидимому, Паскаль не думаетъ, однако, что это было сдѣлано Декартомъ успѣшно. Нельзя сомнѣваться ни въ томъ, что Паскаль былъ знакомъ съ Декартовымъ опроверженіемъ скептицизма и обоснованіемъ раціонализма, ни въ томъ, что онъ писалъ свои мысли уже послѣ смерти Декарта; тѣмъ не менѣе онъ находитъ возможнымъ занести въ свои матеріалы слѣдующія характерныя строки: „я останавливаюсь на единственной крѣпости догматистовъ, заключающейся въ томъ, что, говоря по совѣсти и искренно, нельзя сомнѣваться въ естественныхъ принципахъ. Противъ чего пирронисты выставляютъ, коротко говоря, недостовѣрность нашего происхожденія, заключающую въ себѣ недостовѣрность нашей природы. На что догматисты не отвѣтили съ тѣхъ поръ какъ міръ стоитъ (à quoi les dogmatistes sont encore à repondre depuis que le monde dure)“. Съ исторической точки зрѣнія Паскаль, конечно, былъ неправъ. Еще ранѣе Декарта этотъ пунктъ обсуждался Гербертомъ Чербери. По мнѣнію этого послѣдняго, возраженіе, что происхожденіе „всеобщихъ понятій“ совершенно неизвѣстно, не

должно приводить насъ въ сомнѣніе, потому что мы не знаемъ также и того, какимъ образомъ возникаетъ обоняніе, вкусъ, осязаніе и пр. Кто хотѣлъ-бы упорно отрицать эти высшія понятія, тотъ могъ-бы съ такимъ-же правомъ заткнуть уши, закрыть глаза или отказаться отъ человѣческаго достоинства (Güttler, Herbert Churb. S. 32). Зналъ или не зналъ Паскаль объ этомъ возраженіи англійскаго мыслителя противъ скептицизма, во всякомъ случаѣ онъ съ нимъ не считается, и съ точки зрѣнія абсолютнаго раціонализма Паскаль правъ, потому что мечта раціонализма, который имѣется въ виду Паскалемъ,—все доказать и обосновать. Декартъ полагалъ о себѣ, что онъ уже отвѣтилъ пирронистамъ, Паскаль еще ждетъ отвѣта имъ. Если даже допустить, что Паскаль въ приведенныхъ словахъ не имѣетъ въ виду прямо Декарта, который въ результатѣ своихъ изслѣдованій говоритъ не о несомнѣнности естественныхъ принциповъ вообще, а о несомнѣнности спеціально доказанныхъ имъ истинъ: но какъ-бы то-ни-было, слѣдуетъ признать, что Паскаль не находитъ въ философіи Декарта окончательнаго рѣшенія спора между скептицизмомъ и догматизмомъ. Идея, одушевлявшая философію Декарта, заключалась въ стремленіи къ всеобъемлющему и чисто-раціональному познанію. Такое знаніе Паскаль считалъ невозможнымъ. Ему казалось, что права универсальнаго раціонализма были недостаточно доказаны Декартомъ. Пусть есть нѣчто несомнѣнное для насъ, нѣкоторыя истины, какъ выражался Декартъ, или нѣкоторые естественные принципы, какъ выражались другіе философы,—истины или принципы, въ коихъ мы не въ состояніи сомнѣваться. Всетаки, думаетъ Паскаль, споръ не конченъ. Эти истины несомнѣнны, но по природѣ, а не по разуму: мы сомнѣваться въ нихъ не можемъ, потому что мы такъ устроены, что считаемъ ихъ несомнѣнными; однако мы не имѣемъ права считать такія истины раціонально-доказанными въ строгомъ смыслѣ слова: какъ есть нѣчто несомнѣнное, такъ есть нѣчто недоказанное, и они иногда совпадаютъ. Достовѣрность нашихъ истинъ зависитъ, по Паскалю, если разсуждать раціонально, отъ достовѣрности нашего происхожденія. На чемъ-же обосновать эту послѣднюю достовѣрность? Здѣсь граница раціонализма: здѣсь онъ попадаетъ въ заколдованный кругъ. И Декартъ, какъ извѣстно, пытался въ третьемъ метафизическомъ размышленіи, обосно-

вать достовѣрность критерія истины на истинѣ бытія Бога, этой Высочайшей и Благой Истины; однако, чтобы достигнуть этой послѣдней истины, онъ долженъ былъ уже опираться на первую. Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, Паскаль правъ, когда, вопреки Декарту, утверждаетъ, что главная крѣпость пирронистовъ въ его время не была взята и даже никогда не можетъ быть взята догматистами.

Если долгъ человѣка, истолкованный Эпиктетомъ въ религіозномъ смыслѣ, приблизившемъ стоицизмъ къ платонизму,— и нѣкоторыя частныя обязанности, получившія ту же религіозную окраску, приняты и Паскалемъ; то въ этомъ случаѣ послѣдній поступилъ согласно не только со своими принципами, которые включали въ себя стоическое ученіе о долгѣ, но и согласно съ давней традиціей христіанской этики, воспринявшей въ себя въ значительной мѣрѣ элементы платоно-стоической системы (Лансонъ, Ист. франц. лит. т. 1, с. 448 р. п.). Точно также и тѣ недостатки, какіе Паскаль указываетъ въ морали стоицизма, не разъ уже выставлялись на видъ ранѣе Паскаля. Что центръ морали стоицизма заключается въ чувствѣ самодовольства и гордости человѣка, это было весьма давнее и общепринятое среди христіанскихъ мыслителей мнѣніе (Luthardt, Gesch. d. christl. Eth. 1888, I, S. 20). Борьбу съ интеллектуализмомъ въ морали началъ еще Аристотель. продолжали Лактанцій, Августинъ и многіе другіе христіанскіе теологіи - моралисты. Неосновательность надежды стоиковъ на одни личныя великія усилія постоянно указывалась христіанскими теологами, раскрывалась и современными Паскалю скептиками, напримѣръ, Монтэнемъ. Мысль, что стоики опровергаютъ сами себя и выдаютъ сами себѣ свидѣтельство о безсиліи и отчаяніи достигнуть своего нравственнаго идеала, тѣмъ, что считаютъ дозволительнымъ, а въ извѣстныхъ случаяхъ даже рекомендуютъ самоубійство, эта мысль подробно развивается у Августина (De civ. D. XIX, с. 3). Тѣмъ же Августиномъ и многими другими христіанскими мыслителями высказана и другая мысль, къ которой Паскаль сводитъ свою критику стоицизма,—что древніе философы ясно видѣли цѣль стремленій человѣка, но не знали и не указывали вѣрныхъ средствъ къ ней,—упрекъ, который Августинъ дѣлаетъ всѣмъ греческимъ философамъ и даже платоникамъ, которыхъ онъ ставитъ выше всѣхъ другихъ

(De civ. D. l. VIII). Наконецъ, у Августина встрѣчаемъ и мысль о моральномъ различіи между человѣкомъ и животными: vitium hominis, natura est pecoris (Ed. Bened. X, 594, C.). Но, не заключая въ себѣ чего-либо существенно-новаго по содержанію, Паскалева критика этики догматизма и скептицизма все-же оригинальна въ томъ смыслѣ, что у Паскаля она является послѣдовательнымъ, сознательнымъ примѣненіемъ научнаго пріема,—повѣрки этическаго ученія на фактахъ, данныхъ въ описаніи человѣка, и направляется къ доказательству основной мысли его критики, что этическія ученія философовъ оказываются несогласными съ человѣческой природой.

III.

Положительная часть Паскалева изслѣдованія проблемы блага отправляется отъ мысли о реальныхъ противорѣчіяхъ человѣческой природы, мысли, объединявшей разнообразные факты, вошедшіе въ описаніе человѣка, и черезъ послѣднее сыгравшей свою роль и въ критикѣ философской этики.

Почти всѣ элементы, входящіе у Паскаля въ содержаніе идеи противорѣчій человѣческой природы, были уже даны въ предшествовавшей Паскалю исторіи философіи.

Въ этическомъ міровоззрѣніи Платона эта идея, въ связи съ вопросомъ о добрѣ и злѣ, имѣла большое значеніе. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, какъ часто мысль Платона обращается къ этому предмету: нѣтъ ни одного значительнаго діалога, въ которомъ Платонъ не затронулъ-бы его съ той или другой стороны. (Фэдръ 230. A. 237. D. 238. C. 246. A сл. Пиръ 200—204. C. Алк. I. 134. D. E. Теэт. 176. B—177. A. Софистъ 227.—D. 228. E. 229. Политикъ 269. C.—270. 272 D.—273. D. 309. D. 285. E. 286. A. Федонъ 66. B. 67. C.—69. C. 81. B. C. D. 83. C. Респуб. IV. 436—445. IX. 580. E. 581. C. X. 603. A—604. B. VIII 561. C. IX. 571. B. 572. B. 590. C. X. 611. C.—612. A. Тимей 42. C. 69. C. D. 70. D. E. 71. A. 86. B. сл. 88. B. 90. A. Законы I, 644. B—645. C. IX. 863. A. 864. C. 860. C. 863. A. X. 908. A—E. III. 689. A—E. V. 731. D—732. B). Для нашей цѣли достаточно отмѣтить здѣсь только главнѣйшія мысли Платона, относящіяся къ этому вопросу. Ихъ можно, думается

намъ, изложить въ слѣдующихъ немногихъ основныхъ положеніяхъ, въ коихъ мы будемъ имѣть въ виду преимущественно этико-психологическую, но не метафизико-космологическую, сторону проблемы.

Въ каждомъ изъ насъ есть двѣ господствующихъ руководительныхъ идеи, власти коихъ мы повинуемся: врожденная страсть къ удовольствію и влеченіе къ „наилучшему“ (эросъ), ко всему истинному, прекрасному, доброму, къ вѣчному обладанію естиннымъ и совершеннымъ благомъ и проистекающимъ изъ него счастіемъ (Фэдръ 237. D.—238. C. Пиръ 205. A. 206. A. и др.). Эти идеи бываютъ у насъ то согласны, то враждебны между собой, иногда одна изъ нихъ беретъ верхъ, иногда другая (Фэдръ ib.). Противоположныя другъ другу, онѣ влекутъ насъ къ противорѣчивымъ дѣйстіямъ,— что̀ составляетъ различіе между добродѣтелью и порокомъ. Разсудокъ говоритъ, что всегда должно слѣдовать одному изъ этихъ влеченій и, никогда не уклоняясь отъ него, противиться всѣмъ другимъ силамъ. Въ дѣйствительности-же, въ насъ часто нѣтъ любви къ тому, что мы считаемъ „добромъ“ и „прекраснымъ“; вмѣсто любви, въ насъ господствуетъ къ нимъ ненависть, и мы любимъ и боготворимъ то, что̀ сами признаемъ порочнымъ и несправедливымъ. Это противорѣчіе чувствъ удовольствія и неудовольствія съ истиною Платонъ называетъ „глубочайшимъ невѣжествомъ“, какъ потому, что эти страсти составляютъ „бо́льшую часть“ души:— горести и удовольствія въ душѣ то-же, что многолюдная чернь въ государствѣ,—такъ и потому, что ничего не можетъ быть гибельнѣе и опаснѣе того, какъ если разумъ и всѣ прекрасныя мысли не имѣютъ въ душѣ никакой силы и всѣ поступки имъ противорѣчатъ. Поэтому съ моральной точки зрѣнія человѣческая жизнь есть постоянная война; всякій изъ насъ ведетъ войну противъ самого себя (Законы I. 626, C. D. 644. C. D. E. III, 644, C—E.).

Точнѣе это противорѣчіе характеризуется Платономъ какъ противорѣчіе между разумной, духовно-идеальной, божественной „частью“ человѣческаго существа и безсмысленной, чувственно-животной его „частью“ (см. миѳъ въ Фэдрѣ 246. A. сл.; сравненіе съ морскимъ жителемъ Главкономъ Рпб. X, 611—612. A.; съ чудовищемъ, облеченнымъ человѣческой плотью (Рпб. IX, 588. B—589. C). Понятіе чувственно-животнаго, или

точнѣе рабства безмѣрной чувственности, отождествляется съ понятіемъ зла (Рпб. IX. 589. C. D. 590. A), и тѣло оказывается источникомъ зла въ душѣ (Фэдонъ 66. B. 81. B. C. D. 83. C. Рпб. IV. 442. A. IX. 571. B. 572. B. и мн. др. Политикъ 309. D. E. Тимей 70. D. E. 71. A. D. E. 88. B. 90. A.). Понятіе духовнаго, отождествляется съ понятіемъ добраго, прекраснаго и т. п. (Срн. Политикъ 285. E. 286. A.). А то, такъ сказать, овеществленіе души, которое является результатомъ рабскаго подчиненія ея вожделѣніямъ плоти, представляется Платону „крайнимъ зломъ“ (Фэдонъ 81. B. C. D. 83. C.). Подчиненіе плоти разуму и осуществленіе идеальныхъ его цѣлей, являющееся съ одной стороны постепеннымъ отрѣшеніемъ отъ узъ плоти, съ другой постепеннымъ усиленіемъ и расширеніемъ въ насъ сферы разумнаго бытія—вотъ задача жизни, совершенное очищеніе отъ тѣла въ смыслѣ метафизическомъ и нравственномъ, совпадающее съ совершенно-идеальнымъ духовнымъ состояніемъ — вотъ высшее благо, дающее блаженство (Фэдонъ 67. C.—69. C. Фэдръ 250. B. C. срн. 256. D—E. Пиръ 209. A. 210. 211. E. 212. A и др.).

Въ позднѣйшей исторіи греческой философіи къ взглядамъ Платона по данному вопросу не было прибавлено почти ничего новаго, имѣющаго принципіальное значеніе. Неоплатоники (Плотинъ и популяризаторъ его ученія (Zeller. III. 2^3. S. 638) Порфирій только съ большей точностью и опредѣленностью развивали и обосновывали уже высказанныя имъ мысли, указанія или намеки (Plotin. Enn. 1, l. VIII, ed. Moser et Dübner (Didot). Владиславлевъ, Философія Плотина с. 246 сл. и 190—191. Richter, Neuplaton. Stud. Halle 1864—67; Heft V. S. 14 слѣд. Chaignet, La psychologie d. Grecs. t. IV, p. 370 сл. Zeller, III, 2^3. S. 547 сл. 573—578; 598 сл. О Порфиріи Zeller, III, 2^3, S. 645 сл.). По неоплатоникамъ зло въ душѣ заключается въ рабствѣ тѣлу, „въ слабости души“, происходитъ единственно отъ соединенія души съ тѣломъ, и касается только этого сложнаго, душевно-тѣлеснаго существа (Владиславл. с. 247. A. Richter, S. 10, 16, 19. Zeller, S. 547 сл. Chaignet, p. 372—373.), именно низшей части души, содержащей инстинкты, склонности, желанія. Высшая, чисто-мыслящая часть души, всегда чиста отъ зла и никогда не можетъ пасть, потому что въ своей дѣятельности она независима отъ тѣлеснаго организма. По-

этому, въ человѣкѣ двойное я, двойная душа: высшая, чистодуховная, которая живетъ въ сверхчувственномъ, и низшая, вплетенная въ тѣло, затканная въ его дѣятельность (Zeller, S. 576). Однако, собственно субстанція человѣка истинный человѣкъ, есть только наша высшая природа, чрезъ нее наша душа родственна и однородна съ душой всеобщей, она есть чистая форма, не затронутая чувственнымъ, она имѣетъ божественный разумъ не только надъ собою, но и въ себѣ, во всемъ его объемѣ (Zeller, S. 578). Къ этой невещественной и первоначально отрѣшенной отъ тѣла душѣ черезъ ея связь съ тѣломъ привходитъ нѣчто инородное, къ чистому существу человѣка придается существо противоположнаго качества, и душа подвергается необходимости двойственной жизни—въ здѣшнемъ и потустороннемъ мірѣ (ib. S. 576. О Порфиріи Zeller. III, 2^3, S. 659—660, 654 Anm. 4). Если это ученіе неоплатониковъ и не можетъ быть найдено у Платона въ буквальномъ видѣ, то всетаки оно можетъ быть легко выведено изъ того, что имъ сказано. То-же слѣдуетъ сказать и о дальнѣйшихъ ученіяхъ неоплатониковъ о родахъ зла. Плотинъ выступаетъ съ опредѣленнымъ ученіемъ о матеріи, какъ первомъ злѣ, злѣ самомъ по себѣ, тѣлѣ, какъ второмъ злѣ, производномъ, и злѣ душевномъ, происходящемъ отъ вліянія тѣла на душу. Основанія для подобнаго ученія несомнѣнно заключались уже въ нѣкоторыхъ мысляхъ Платона о матеріи (Zeller, III, 2^3. S. 547, Anm. 3. Plato Tim. 46. C. E. 48. A. Polit. 273. C. и др. Zeller, II. 1^4. 743. 765. 767. 855 сл. 869 сл.), какъ космическомъ началѣ, не только препятствующемъ полному осуществленію блага въ мірѣ, но и производящемъ тѣ явленія въ немъ, кои благу и порядку противоположны,—о тѣлѣ, какъ источникѣ зла, и рабствѣ чувственности, какъ злѣ души. Сравнительно—болѣе самостоятельнымъ является ученіе Плотина о злѣ паденія души, какъ отвращеніи или отпаденіи, апостасисѣ, отъ Бога, ея истиннаго и высшаго блага (Chaignet p. 376); тѣмъ не менѣе и это ученіе могло быть выведено Плотиномъ изъ того, что говорилъ по вопросу о паденіи человѣка Платонъ. Болѣе отступаетъ Плотинъ отъ Платона въ упомянутомъ выше ученіи о гордости, τόλμα, какъ принципѣ паденія (См. цит. у Chaignet p. 376; Владиславлевъ о. с. стр. 190—191). Несомнѣнную новость этого ученія объ апостасисѣ и его принципѣ сравнительно съ древ-

нимъ платонизмомъ составляетъ его религіозно теософскій характеръ, отражающій духъ современной неоплатонизму эпохи. Случайная замѣтка Платона въ „Законахъ“ о самолюбіи, какъ величайшемъ злѣ (l. c.), могла оказать въ данномъ случаѣ на Плотина только отдаленное вліяніе. Подобныя умозрѣнія о паденіи человѣка, послѣ распространенія въ эллинскомъ мірѣ еврейско-христіанской религіи, не были рѣдкостью среди теософовъ предшествующей и современной Плотину эпохи.

Августинъ выше всѣхъ другихъ философовъ древности ставитъ платониковъ, т. е. неоплатониковъ, и въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ старается выяснить степень совпаденія ихъ ученій съ ученіями христіанства. Несомнѣнно, что по вопросу о злѣ и противорѣчіяхъ человѣческой природы ученіе Августина выработалось подъ сильнымъ, частію положительнымъ, частію отрицательнымъ вліяніемъ ученія неоплатониковъ: Августинъ сдѣлалъ много заимствованій у нихъ, но многое и отвергалъ въ ихъ взглядахъ. Намъ кажется, что мѣрка, которою руководился Августинъ въ своей критикѣ неоплатоническаго ученія и выработкѣ своего собственнаго, заключается главнымъ образомъ въ идеѣ монизма, которую онъ стремился въ метафизикѣ провести послѣдовательнѣе, чѣмъ это удавалось до него, и сохранить въ то-же время неприкосновеннымъ дуализмъ этическій.

Преобладающее общее впечатлѣніе, получающееся отъ разсмотрѣнія размышленій Платона о злѣ и противорѣчіяхъ человѣческой природы,—то, что Платонъ въ этикѣ былъ дуалистомъ, т. е. онъ различалъ добро и зло какъ два по существу различныя и противоположныя по исходнымъ точкамъ и конечнымъ цѣлямъ стремленія, согласно съ этимъ встрѣчающія и противоположную оцѣнку въ нашемъ нравственномъ сознаніи: одни постыдны, ужасны, беззаконны и т. д., другіе божественны, прекрасны и т. д. Однако при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи оказывается, что этотъ рѣзкій дуализмъ составляетъ только, такъ сказать, поверхность философской этики Платона, тотъ моментъ въ развитіи ея, когда она еще опирается на показанія непосредственнаго нравственнаго сознанія. Дуализмъ добра и зла, констатированный непосредственнымъ сознаніемъ, постепенно теряетъ у Платона свои рѣзкія очертанія, когда начинается работа рефлексіи, разсудка, надъ

тѣмъ, что дано непосредственно. Вотъ почему наряду съ дуалистическимъ теченіемъ, подъ старость философа выразившимся даже въ признаніи существованія въ мірѣ злой души,— хотя, можетъ быть, эту мысль „Законовъ“ (X кн.) и не слѣдуетъ понимать буквально,—у Платона имѣетъ мѣсто и монистическое теченіе, въ концѣ концовъ стремящееся свести моральныя противоположности къ нѣкоторому единству и такимъ образомъ могущее нивеллировать ихъ. Монистическая тенденція проявляется въ этикѣ Платона двояко. Съ одной стороны онъ постоянно утверждаетъ, что всякій человѣкъ стремится только къ добру и не желаетъ дѣлать зла, послѣднее совершается только по незнанію и противъ воли дѣятеля: никто никогда не дѣлаетъ зла, разъ онъ знаетъ, что это—зло. Такимъ образомъ зло, въ тотъ моментъ по крайней мѣрѣ, когда оно совершается, представляется дѣятелю добромъ: противоположности между ними для сознанія дѣятеля въ этотъ моментъ не существуетъ, на лицо для сознанія только одно стремленіе—стремленіе къ добру. Съ другой стороны въ прекраснѣйшемъ изъ своихъ діалоговъ—„Пирѣ“, Платонъ и въ самой идеальной сторонѣ человѣческаго существа, въ его „эросѣ“, или въ стремленіи къ совершенству и абсолютному идеалу, вскрываетъ противорѣчіе,—между несовершенною дѣйствительностью и идеальною, составляющею цѣль стремленія. Эросъ, какъ стремленіе къ абсолютному совершенству, имѣетъ двойственную природу: онъ стремится къ совершенному добру, но послѣдняго еще не имѣетъ; онъ поэтому представляетъ собою средину между благомъ и зломъ въ разныхъ ихъ видахъ: онъ нѣчто среднее между красотою и безобразіемъ, невѣжествомъ и мудростью, смертнымъ и безсмертнымъ и т. д. Отсюда, однако, недалеко было до взгляда, что между добромъ и зломъ не существенное и качественное, а только количественное, степенное различіе, что зло обусловливается несовершенствомъ, что даже оно собственно есть простое отсутствіе добра, небытіе, что поэтому крайнее зло совпадаетъ съ максимально-возможной степенью ослабленія эроса, съ помраченіемъ или „овеществленіемъ“ души, а высшее добро—съ духовнымъ, чисто-идеальнымъ существованіемъ. Дуалистическая и монистическая тенденціи остались несогласованными Платономъ, ни въ этикѣ, ни въ метафизикѣ. Въ послѣдней наряду съ дуалистическимъ ученіемъ

(Тимея и Политика) можно встрѣтить попытки стать на монистическую точку зрѣнія (Парменидъ).

Стремленіе превратить ученіе Платона въ стройную, строго-монистическую систему составляетъ одну изъ виднѣйшихъ особенностей неоплатонизма. Однако, это стремленіе не увѣнчалось успѣхомъ, что лучше всего можно видѣть на противорѣчіяхъ неоплатоническаго ученія о злѣ и связанныхъ съ нимъ другихъ вопросахъ этики (Enn. VI, VII. 23). Плотинъ представляетъ добро и зло какъ двѣ абсолютныя противоположности, между которыми нѣтъ и не можетъ быть ничего средняго; и однако въ то-же время ставитъ единственнымъ первоначаломъ, изъ коего произошло все, только добро; такъ что послѣднее въ концѣ концовъ должно, слѣдовательно, создать изъ себя свою противоположность (О Порфиріи Zeller, ib. S. 646). Для неоплатонизма это—неразрѣшимая задача, потому что зло приходилось мыслить не только, какъ произведеніе свободы, но и какъ произведеніе природы, между тѣмъ какъ всякое благо по своей природѣ можетъ породить также только благо, это аксіома, высказанная еще самимъ Платономъ. Целлеръ (III. 2^3. S. 549) ясно отмѣчаетъ это противорѣчіе Плотина, который абсолютную, качественную противоположность тѣла духу, зла—добру выводитъ изъ этого послѣдняго путемъ постепеннаго, количественнаго ослабленія его. Целлеръ правъ и въ томъ своемъ утвержденіи, что Плотинъ никоимъ образомъ не могъ избѣгнуть этого противорѣчія, такъ какъ съ своей точки зрѣнія онъ не могъ „ни вывести матерію изъ божественнаго начала, какъ позитивное условіе его осуществленія, ни поставить рядомъ съ божественнымъ, какъ второй, одинаково первоначальный, принципъ“: первому препятствовала аксіома ихъ метафизической и этической противоположности, второму—монистическая тенденція системы. Въ антропологическихъ ученіяхъ неоплатонизма эти затрудненія системы только скрыты, но не устранены: добро и зло въ человѣкѣ такъ рѣзко раздѣлены по разнымъ сферамъ его бытія, сверхчувственной и психофизической, и самыя эти сферы бытія въ человѣкѣ поставлены въ такое неопредѣленное отношеніе другъ къ другу, что оказывается совершенно невозможнымъ рѣшить, кто же или что-же собственно есть подлинный носитель человѣческой личности, и даже едина-ли эта послѣдняя или множественна? „Нусъ“ въ одно и тоже

время и нашъ разумъ, и стоящее выше насъ существо; и наше психическое „я“ то отличается отъ него, то сливается съ нимъ (Zeller, ib. S. 579).

Августинъ идетъ вмѣстѣ съ Плотиномъ до тѣхъ поръ, пока послѣдній остается вѣренъ метафизической идеѣ монизма, Августинъ оставляетъ Плотина тамъ, гдѣ послѣдній самъ уклоняется съ пути монизма въ сторону метафизическаго дуализма. Такъ, раздѣляя взглядъ Плотина, что первоисточникомъ существующаго должно быть Всемогущее творческое благо, Августинъ, однако, проводитъ этотъ принципъ послѣдовательнѣе, когда согласно еврейско-христіанской традиціи, учитъ, что Всемогущій создаетъ все безъ исключенія, слѣдовательно, и матерію и, какъ Творецъ Благой, создаетъ только доброе. Отсюда слѣдовало, что взглядъ неоплатонизма на матерію, какъ на зло само по себѣ, ошибоченъ: какъ твореніе Блага, и матерія есть добро. Нужно было, очевидно, переработать понятіе о злѣ, и искать его источника не въ матеріи, и далѣе—источника душевнаго зла нужно было искать не въ тѣлѣ. Одинъ изъ предшествовавшихъ Августину западныхъ писателей, Лактанцій, усвоилъ по этому вопросу взгляды, близкіе къ неоплатонизму и частію къ манихейству: „Богъ, училъ Лактанцій, создавшій человѣка, предложилъ ему добро, чтобы онъ избиралъ его, и зло, чтобы онъ его отвергалъ. Онъ дозволилъ быть злу, чтобы придать добру болѣе цѣны, ибо (какъ я уже во многихъ мѣстахъ объяснилъ), это—двѣ противоположныя сущности, которыя не могутъ быть одна безъ другой. Человѣкъ образованъ изъ различныхъ и противоположныхъ элементовъ—тѣла и духа, какъ самый міръ состоитъ изъ противоположностей—изъ свѣта и мрака, изъ жизни и смерти. Душа происходитъ съ неба, тѣло изъ земли, оттого у насъ есть нѣчто общее съ Богомъ и животными. Указаннымъ двумъ составнымъ частямъ человѣка Богъ повелѣлъ находиться въ борьбѣ между собой, такъ что если одержитъ верхъ душа, происходящая отъ Бога, то она, не умирая, будетъ пребывать въ постоянномъ свѣтѣ; если-же тѣло побѣдитъ душу и подчинитъ ее своей власти, то она будетъ находиться въ вѣчномъ мракѣ и во власти смерти“. Такимъ образомъ, Лактанцій душѣ приписываетъ добро, свѣтъ, жизнь, правду; тѣлу—зло, тьму, смерть и грѣхъ (D. Inst. III, 6, 2—4, VII, 9, 13 сл. De ira 15, 3, Садовъ, о. с. 164. 160—

162). Но этотъ взглядъ Лактанція не получилъ среди христіанскихъ писателей преобладающаго значенія: онъ былъ вытѣсненъ болѣе полными и многосторонними концепціями Августина, въ которыя, впрочемъ, вошли и нѣкоторыя мысли, высказанныя Лактанціемъ. Въ тѣлѣ или плоти не только потому нельзя видѣть зла или его источника, что оно есть твореніе Божіе,—и что матерія, какъ и все конечное, создана Всемогущимъ изъ ничего. какъ это признавалъ и Лактанцій;— но такой взглядъ на тѣло не отвѣчаетъ и наблюденію. Тѣло со своими похотями можетъ возставать на духъ и порабощать его себѣ, что, конечно, есть зло и грѣхъ; платоники и Лактанцій, подмѣтившіе эти факты, были правы въ этомъ смыслѣ; но они ошибались, сводя всякое зло въ концѣ концовъ къ рабству духа плоти и выводя его только изъ тѣла: есть виды зла иного рода, зависящіе не отъ тѣла и не въ немъ имѣющіе свой источникъ. „Не слѣдуетъ всѣ пороки духа приписывать тѣлу“ (ed. Bened. t. VII, 562, A. 563, C.), какъ это дѣлаютъ неоплатоники. Такъ какъ и духъ и тѣло, матерія, были созданы Творческимъ Благомъ добрыми и не могли быть иными, ибо отъ Него могла произойти только добрая природа: то поэтому въ злѣ, существующемъ въ мірѣ, не было и нѣтъ абсолютной необходимости, какъ это утверждаютъ неоплатоники и Лактанцій: сначала въ мірѣ не могло быть зла, и его не было; оно не явилось тотчасъ-же вмѣстѣ съ твореніемъ конечнаго міра, какъ неизбѣжно связанное съ его конечностью; оно могло явиться только уже дѣломъ личной воли самыхъ твореній. Зла не можетъ быть въ безусловно-совершенномъ бытіи, какъ правильно учили уже и платоники. Оно можетъ быть, но можетъ и не быть только въ конечномъ, тварномъ бытіи, in his quae facta sunt (ib. t VIII, 823, A, 147. D), и только эта возможность зла въ мірѣ, а не реальное его существованіе, необходима (III, 447, A. VIII, 862. D. 862. C. X, 2027. B. C. VI, 514 B. C. V, 504. A.). Человѣкъ былъ созданъ правымъ, если-бы онъ не захотѣлъ, зла не было-бы, но онъ сдѣлался злымъ по своей волѣ, „se ipsum malum facit (X, 542. C.), voluntate propria quisque malus est (VII, 51. A). Конечность, тварность—только условіе, допускающее или дѣлающее возможнымъ зло въ мірѣ, а не причина, производящая его или несущая его вмѣстѣ съ собою съ необходимостью. Можно быть конечнымъ, несовер-

шеннымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ добрымъ, свободнымъ отъ зла. Несовершенство ни само по себѣ не есть зло, ни необходимо связано со зломъ: несовершенство есть ограниченная степень добра, но не зло; несовершенство и зло—это понятія различныя, несовершенство противорѣчитъ не добру, а совершенству, и несовершенное можетъ быть и добрымъ и злымъ. Такъ какъ отъ Блага можетъ произойти только добро, и зло могло возникнуть какимъ-либо образомъ только уже въ „сотворенномъ“ добрѣ, то очевидно, что зло не есть и не можетъ быть субстанціей, природой, въ смыслѣ сущаго, бытія; послѣднее, какъ таковое, въ силу своего происхожденія отъ Блага, и само есть благо, хотя и несовершенное, ибо сотворенное, происшедшее изъ ничего, не можетъ быть совершеннымъ. Слѣдовательно, зло могло явиться только въ добрѣ, субстанціи или природѣ, какъ нѣчто ей противоположное, какъ ея извращеніе. Бытію, сущему, противоположно ничто, небытіе, слѣдовательно, зло могло явиться въ природѣ благой только какъ стремленіе вмѣсто бытія къ небытію, къ ничто. Природа находитъ реальное осуществленіе свое въ стремленіяхъ своихъ и желаніяхъ. Такъ какъ она произошла отъ блага, то ея истинная цѣль—единеніе съ совершеннымъ благомъ. Зло въ природѣ, слѣдовательно, должно быть мыслимо, съ этой точки зрѣнія, какъ стремленіе вмѣсто совершеннаго бытія къ небытію, какъ желаніе небытія; желаніе небытія и есть уже зло, осуществленіе такого желанія дѣлаетъ насъ постепенно болѣе и болѣе реально-злыми, постепенно удаляетъ отъ бытія и блага и приближаетъ къ небытію: in quantum mali sumus, minus sumus (III. 35. D.). Высшее зло должно-бы заключаться, если слѣдовать этому ходу мыслей, въ полномъ небытіи злого субъекта, но это невозможно для него, ибо самъ онъ не можетъ ни дать себѣ бытія, ни отнять его у себя. Поэтому, „высшаго зла для человѣка не существуетъ“: какъ-бы онъ ни былъ золъ, онъ все-же продолжаетъ существовать, а существовать лучше, чѣмъ совсѣмъ уничтожиться (VI, 27. B.). Ясно, что зло безъ блага не можетъ ни существовать,—такъ какъ оно можетъ существовать только въ благомъ и именно какъ извращеніе природы благого существа, ни быть познано (VIII, 151. C. X, 1826, D. VI, 350, B. C. VII. 489, A. B. X, 1565. A. B. VI 351. B. C. X. 1516. D.). Но добро можетъ существовать безъ зла и можетъ послужить основаніемъ для познанія по-

слѣдняго по закону противоположности его благу. Зло не есть осуществленіе блага, желаній и стремленій благой природы, оно, напротивъ есть лишеніе блага (I, 169. A. VI, 27. B. VII. 449. B. 463 C. X. 1046. A. 2028. A.), привація его. и totum nomen mali de speciei privatione repertum est (VI, 27. B.), оно—противно природѣ, оно есть поврежденіе, „коррупція“ благой природы. само-же слѣдовательно, не есть ни субстанція, ни природа (III. 382. D. I. 242. C. II. 63. A. VIII. 290. D. 830. D.), ни dilectio naturae malae: нѣтъ злой субстанціи, нѣтъ злой природы со своими особыми. ей свойственными стремленіями. „Зло —въ природѣ, но не природа, зло—противъ природы“ (VIII, 299. C. 300 C.). Съ этой точки зрѣнія зломъ для каждаго рода существъ является то, „что—противъ ихъ природы“ (I, 1158. B. 243. A. 1163. B.). Однако, если зло могло возникнуть „только въ добрѣ, изъ добра, только въ доброй природѣ“ (VII, 489. A. B. и др.), то какимъ-же именно образомъ слѣдуетъ представлять себѣ возникновеніе его? Вмѣстѣ съ платониками Августинъ утверждаетъ, что доброе существо могло и можетъ стремиться только къ добру-же. Если существо доброе могло стремиться только къ добру, то стремленіе ко злу могло возникнуть только въ силу обмана или заблужденія: человѣкъ долженъ поставить себѣ ложныя цѣли, пожелать ихъ достиженія, однако въ то-же время полагая, что эти цѣли—истинны, что желать ихъ слѣдуетъ, что въ достиженіи ихъ заключается истинное благо. Такъ именно и думалъ Августинъ. Corruptio animae—per illicita desideria (IV, 2361. A.). Primum vitium animae rationalis est voluntas, ea faciendi quae vetat summa veritas (I, 1225. D.). Каковы же могутъ быть тѣ ложныя цѣли, которыхъ можетъ пожелать конечное существо, сочтя ихъ за истинныя? Новая цѣль попрежнему должна представляться высшимъ, совершеннымъ благомъ, если стремленіе къ благу, и по платоникамъ, и по Августину, есть неистребимая черта природы. Обманъ или заблужденіе поэтому могли произойти только однимъ путемъ: именно посредствомъ подмѣны истиннаго объекта стремленій воли —ложнымъ. Такъ какъ истиннымъ высшимъ благомъ можетъ быть только совершенное бытіе, Богъ, то ложный объектъ будетъ уже низшимъ бытіемъ, низшимъ благомъ. Отсюда у Августина новыя опредѣленія зла, не устраняющія ни одного изъ прежнихъ опредѣленій: malum aversio или de-

fectus animi ab incommutabili bono (II. 659. C. D. 671. C. X, 542. B. C.), malum in his quae facta sunt existit. quando superiora ad inferiora declinant (VIII, 823. A.). ab incommutabili bono deficiens voluntas boni mutabilis (VI. 358 C. D). Новымъ объектомъ стремленія къ высочайшему благу, или высочайшимъ благомъ. сталъ для человѣка онъ—самъ. человѣкъ. Слѣдовательно. по ученію Августина, отклоненіе человѣка отъ истиннаго высшаго блага къ ложному произошло въ формѣ самопревознесенія. самообожествленія человѣка или „гордости" (III. 445. D. III. 2218. A. VIII, 863 D.). Вотъ гдѣ корень зла. или грѣха. по Августину. Homo deseruit Deum placendo sibi (VII, 600, A.). quia sua voluntate uti voluit. praeceptum rumpere delectavit ut nullo sibi dominante fieret sicut Deus (IV, 1056, c.).

Нельзя отрицать, что ученіе Августина во многихъ пунктахъ очень тѣсно соприкасается съ ученіемъ Плотина, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. Но тѣмъ не менѣе между ученіемъ того и другого можно констатировать серьезныя различія, изъ коихъ главныя заключаются въ томъ, что Августинъ отрицаетъ, что матерія есть зло сама по себѣ, первое зло, что тѣло также зло. хотя и производное, что матерія есть отдаленный, тѣло—ближайшій источникъ зла въ душѣ, и что. слѣдовательно, всякое зло по существу своему есть чувственность, порабощеніе души тѣломъ; корень зла Августинъ полагаетъ не въ матеріи и не въ тѣлѣ, а въ духѣ, именно въ его гордости, самообожествленіи Superbia Августина не тожественна съ τόλμα Плотина, потому что послѣдняя хотя и есть также самообожествленіе. но проявляющееся именно въ стремленіи къ чувственно-индивидуальной формѣ существованія, которое и является какъ результатъ этого стремленія; въ концѣ концовъ у Плотина чувственность остается въ сущности единственнымъ зломъ. Superbia Августина получаетъ,—здѣсь онъ примыкаетъ къ христіанской библейской традиціи, — болѣе широкій смыслъ и болѣе богатое содержаніе. Что τόλμα, отвращающая душу отъ Высшаго Блага и устремляющая ее къ чувственности, производитъ измельчаніе и пониженіе цѣлей души. это было подмѣчено Плотиномъ (Владиславлевъ с. 191 и прим.) и Августинъ согласенъ съ этимъ указаніемъ. Но по мнѣнію Августина, дѣйствіе superbia выражается не только въ пониженіи цѣлей и идеаловъ дѣятельности, но также и въ

извращеніи ихъ, и въ измѣненіи моральной оцѣнки ихъ, въ извращеніи самого нравственнаго сознанія. Высшія цѣли, имѣвшія прежде объективное, самоцѣнное значеніе, теперь теряютъ его, ибо съ момента самообожествленія закономъ дѣятельности становится эгоистическій произволъ, и его единственной цѣлью—самоуслажденіе эгоистическаго дѣятеля—cupiditas, malorum radix—cupiditas (X, 542, A. D.), стремящаяся всѣ обратить въ средство для эгоистическаго, самообожествляющагося субъекта, въ своихъ трехъ конкуписценціяхъ, охватывающихъ не только сферы чувственныхъ отношеній и дѣятельностей, но и духовныхъ. Поэтому чувственность для Августина не есть коренное зло или коренное влеченіе; коренное зло—зло духа, зло самообожествленія, безмѣрная чувственная страсть, въ коей душа порабощается тѣлу, есть только одно изъ проявленій эгоизма и самообожествленія; безъ извращенія стремленій духа безмѣрная чувственность, рабство духа плоти, была-бы невозможна, инициатива въ грѣхѣ чувственности по мысли Августина должна принадлежать духу, а не матеріи. Такой взглядъ на зло, его сущность и источникъ, приводитъ Августина къ инымъ представленіямъ о противорѣчіяхъ человѣческой природы, чѣмъ у платониковъ.

Прежде всего моральное противорѣчіе оказалось болѣе сложнымъ: тогда какъ у Плотина и вообще у неоплатониковъ была тенденція свести противоположность между добромъ и зломъ къ противоположности между совершеннымъ и несовершеннымъ, что привело къ чисто отрицательному понятію о злѣ и улетучивало положительный характеръ послѣдняго,—у Августина злое было строго разграничено отъ несовершеннаго. Поэтому противорѣчіе человѣческой природы онъ долженъ былъ мыслить двоякимъ: 1) это было противорѣчіе между совершеннымъ и несовершеннымъ, между идеаломъ и дѣйствительностью, 2) это было противорѣчіе между добромъ и зломъ въ самой несовершенной дѣйствительности. Но далѣе съ новымъ понятіемъ о сущности зла (грѣха) и съ перенесеніемъ источника его въ духъ измѣнилось и ученіе о субъектѣ душевной жизни человѣка, о субъектѣ вышеуказанныхъ въ ней противорѣчій. Августинъ выступаетъ съ совершенно опредѣленнымъ утвержденіемъ единства и тождества этого субъекта, и моральныя противорѣчія разсматриваетъ какъ его одинаково присущія ему опредѣленія, или качества. Этого мы не видимъ

ни у Платона, ни у неоплатониковъ. Августинъ переноситъ моральныя противоположности въ единый духъ,—vitium est qualitas, secundum quam malus est animus (X, 436. A.),—вслѣдствіе чего противорѣчія человѣческой природы оказывались болѣе глубокими и внутренними, чѣмъ представлялось платоникамъ. По Августину, это единый и тождественный субъектъ переживаетъ противоположныя въ этическомъ отношеніи состоянія; неправильно всё доброе въ человѣкѣ относить къ доброй душѣ, а зло къ злой (1, 54 D.); и то и другое принадлежитъ вмѣстѣ одной и той же душѣ; зло въ ней есть ея corruptio per illicita desideria, субъектомъ коихъ является она сама, какъ единый нераздѣльный субъектъ, она сама осуществляетъ въ себѣ нѣчто противное ея глубочайшей природѣ, сама извращаетъ себя, хотя и не можетъ извратить себя такъ ut naturae deleat etiam extrema vestigia (VII, 895. A.). Такимъ образомъ, homo unus potest simul esse et natura bonus et vitio naturae malus (X. 1732. D.). Многія мѣста „Исповѣди" Августина, изъ коихъ нѣкоторыя цитованы уже, являются превосходной иллюстраціей этихъ мыслей (особ. l. VIII, c. 5 сл.). Оставляя въ сторонѣ тѣ наблюденія Августина, въ коихъ онъ констатируетъ самыя противорѣчія человѣческихъ желаній и стремленій,—большая часть автобіографіи его посвящена ихъ изображенію,—мы остановимся только на двухъ-трехъ отрывкахъ, въ которыхъ Августинъ констатируетъ и довольно тонко анализируетъ преимущественно противорѣчіе между желаніями и поступками, на которое языческая философія не обращала особаго вниманія, но которое въ міровоззрѣніи христіанскихъ мыслителей, въ частности Августина и Паскаля, играло такую важную роль. По поводу своего желанія кореннымъ образомъ измѣнить образъ своей жизни, отдаться служенію возвышеннымъ христіанскимъ идеаламъ, желанія, котораго онъ однако не въ силахъ былъ выполнить, Августинъ пишетъ (l VIII, c. 8 сл.): „Вотъ какое странное происходило во мнѣ разногласіе между желаніями и поступками: тѣло охотнѣе покоряется душѣ, нежели душа сама себѣ въ исполненіи высшей воли своей, въ одной и той-же субстанціи моей, тогда какъ, казалось, достаточно одного хотѣнія для того, чтобы воля привела его въ дѣйствіе. Что за странное явленіе? откуда оно? зачѣмъ? какова его причина? Духъ управляетъ тѣломъ и оно безпрекословно повинуется ему; духъ

управляетъ самимъ собою и самъ сопротивляется своимъ-же распоряженіямъ. Духъ требуетъ, чтобы рука двигалась, и она покоряется ему какъ раба. Духъ рѣшается на какое-нибудь желаніе, требуя исполненія, и распоряженіе его касается его-же самого, а не другого кого-нибудь, и тотъ-же духъ не исполняетъ своего приказанія. Гдѣ причина столь страннаго противорѣчія? Духъ требуетъ исполненія своихъ желаній отъ самого себя; онъ не требовалъ бы, если-бы не желалъ, и однако требованія его не исполняются". Августинъ полагаетъ, что причина этого въ томъ, что духъ „не вполнѣ (не со всей своей энергіей) желаетъ; а оттого и самыя предписанія его являются не вполнѣ обязательными. Они настолько дѣйствительны, насколько дѣйствительны самыя желанія, ибо здѣсь воля управляется сама собой, безъ всякаго посторонняго вліянія. И какъ она не вся вполнѣ повелѣваетъ себѣ (non plena imperat), а какъ бы раздвояется, то и въ распоряженіяхъ своихъ не вполнѣ оказывается состоятельною. И въ самомъ дѣлѣ, если-бы она была вполнѣ сосредоточена въ актѣ желанія (si plena esset), а не раздвоялась, то не было-бы нужды и въ управленіи ея дѣйствіями, потому что они имѣли-бы уже опредѣленное направленіе. Поэтому нѣтъ никакой странности въ томъ, что мы желаемъ и въ то-же время не желаемъ: это болѣзнь души и всего существа нашего, состоящая въ томъ, что мы по своей поврежденности и грѣховности какъ-бы раздвояемся, одною стороною увлекаемые къ добру, а другою—ко злу (Римл. 7, 14—25). Такимъ образомъ выходитъ у насъ двѣ воли, изъ коихъ, ни та, ни другая, въ отдѣльности, не составляетъ всей, т. е. полной и совершенной воли нашей. Заблуждаются тѣ, которые, видя двѣ воли въ борьбѣ духа нашего, утверждаютъ, что въ немъ существуютъ два духовныя начала противоположнаго естества, одно—доброе, другое—злое. Это былъ я, тотъ же самый я, въ которомъ проявлялось хотѣніе, и я тотъ-же самый, въ которомъ проявлялось нехотѣніе: это былъ конечно одинъ и тотъ же человѣкъ, я, я, а не кто-либо другой во мнѣ. Только воля моя боролась между хотѣніемъ и нехотѣніемъ, не склоняясь въ дѣйствіи своемъ вполнѣ ни на ту, ни на другую сторону. Въ этомъ выражалась борьба моя съ самимъ собою, и я какъ бы раздѣлялся въ самомъ себѣ. И это раздвоеніе происходило во мнѣ противъ моей воли, но нисколько не выра-

жало во мнѣ чуждаго мнѣ какого-либо начала (naturam mentis alienae), въ этомъ видно было мнѣ то наказаніе, которому я подвергался. И потому не я уже дѣлалъ то, а живущій во мнѣ грѣхъ (Римл. 7, 17. 20). Любовь къ благамъ вѣчнымъ возвышаетъ насъ къ небу, а стремленіе къ благамъ временнымъ привязываетъ насъ къ землѣ: тутъ душа наша, одна и та-же, въ желаніяхъ своихъ какъ бы раздѣляясь на двое, ни того ни другого вполнѣ не желаетъ всею своею волею. И оттого-то она такъ тяжко мучится, и не находитъ себѣ покоя, когда разумомъ предпочитая небесное земному она вслѣдствіе привязанности своей къ послѣднему не находитъ въ себѣ силъ пожертвовать имъ для перваго (Ср. l. X, c. 40). Не очевидно-ли, что per mallum velle homo perdidit bonum posse? (V, 219, A.). Homo rogans liberari a malo, se a se liberari petit (V, 1261. D. 1262. C. D.).

Насколько мы знаемъ, ученіе Августина о противорѣчіяхъ человѣческой природы является наиболѣе полнымъ и опредѣленнымъ даже и для позднѣйшей эпохи. Общая мысль объ этихъ противорѣчіяхъ, конечно, непрерывно сохранялась въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ подъ вліяніемъ христіанской теологіи. Она встрѣчается и у ближайшихъ предшественниковъ Паскаля, Монтэня и Шаррона. Монтэнь развиваетъ ее въ скептическихъ цѣляхъ, иллюстрируя ее многочисленными примѣрами, взятыми какъ изъ теоретической, такъ и практической сферы человѣческой жизни (Cм. Georgow, Henning, l. c.). Шарронъ повторяетъ доводы Монтэня (Срн. Stäudlin, Gesch. d. Moralphilos. S. 619—620 и цит. изъ De la sagesse 1601. I. 4, 2, 4—6). Въ своихъ представленіяхъ о противорѣчивыхъ этическихъ элементахъ человѣческой природы Шарронъ возвращается къ взглядамъ, весьма близкимъ къ неоплатонизму. Онъ находитъ возможнымъ различать въ человѣкѣ духъ, душу и плоть. Духъ есть частица, искра, образъ и истеченіе божества, и по своей природѣ стремится къ добру. Напротивъ, плоть, низшая, чувственная природа человѣка, постоянно стремится ко злу. Въ срединѣ между ними стоитъ душа, подвергающаяся воздѣйствію какъ духа, такъ и плоти; душа властна примкнуть къ любой сторонѣ, и въ зависимости отъ этого она бываетъ духовною или плотскою, доброю или злою“ (Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. 3, S. 377).

Обращаясь теперь къ ученію Паскаля о противорѣчіяхъ человѣческой природы, нельзя не видѣть, что по содержанію и смыслу оно ближе всего къ ученію Августина, съ платонизмомъ оно имѣетъ тѣ-же пункты сходства и различія, что и ученіе Августина. Паскаль усвоилъ взглядъ Августина на двусторонность противорѣчія (между совершеннымъ и несовершеннымъ, между идеаломъ, „долгомъ“, и дѣйствительностью съ одной стороны и между добромъ и зломъ съ другой), и Паскалю кореннымъ зломъ представляется зло духа — эгоистическое самообожествленіе съ его страстями и конкуписсенціями; и Паскаль признаетъ, что человѣкъ своими силами не въ состояніи исцѣлить свою природу и достигнуть ея истиннаго блага, и пр.; наконецъ, и Паскаль не считаетъ матерію зломъ или источникомъ зла. Паскаля отличаетъ отъ Августина не смыслъ и содержаніе понятій, а меньшая обстоятельность въ развитіи ихъ: онъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ всѣ метафизическія соображенія о злѣ, развитыя Августиномъ подъ вліяніемъ платонизма. Правда, Паскаль отмѣчаетъ нѣкоторыя противорѣчія въ человѣкѣ, не указанныя Августиномъ, напр. противорѣчіе между ограниченностью физическаго организма человѣка и „его нравственной безконечностью“,— но онъ не дѣлаетъ изъ этой мысли никакого употребленія въ своемъ изслѣдованіи нравственной проблемы.

Итакъ, у Паскаля мы встрѣчаемся въ существѣ дѣла съ старыми, именно главнымъ образомъ Августиновскими понятіями. И несмотря на это, ученіе Паскаля носитъ признаки безспорной и значительной оригинальности. Мы нашли у различныхъ предшественниковъ Паскаля почти всѣ частные элементы, входящіе въ отдѣлъ его „описанія человѣка“; мы нашли у предшественниковъ-же какъ самую идею противорѣчій человѣческой природы, такъ и существенные элементы, изъ коихъ эта идея слагается. Но вотъ чего нѣтъ у предшествующихъ Паскалю мыслителей,—но что между тѣмъ составляетъ оригинальную особенность Паскаля: никому изъ предшественниковъ не приходило въ голову методически обосновать идею противорѣчій человѣческой природы на болѣе или менѣе обширномъ фактическомъ матеріалѣ; Паскаль пытался это сдѣлать; ни у кого изъ его предшественниковъ идея противорѣчій человѣческой природы не была центральной, руководящей идеей, имѣющей основное значеніе для рѣшенія эти-

ческой проблемы, Паскаль-же сознательно ставитъ эту идею въ центрѣ своего изслѣдованія; только Паскаль открылъ то, что выше мы назвали антиноміями моральнаго разсудка, только уже онъ, выходя изъ опредѣленнаго понятія о предѣлахъ строго-научнаго познанія, на основаніи анализа условій научнаго познанія въ примѣненіи ихъ къ реальнымъ противорѣчіямъ человѣческой природы, критически констатировалъ какъ самый фактъ существованія этихъ антиномій, такъ и неразрѣшимость ихъ для научнаго опыта и разсудка. въ связи съ этимъ, слѣдовательно, ему только принадлежитъ честь критическаго разграниченія областей науки и морально-религіозной вѣры, равно какъ и опредѣленія дѣйствительнаго отношенія послѣдней къ первой; и наконецъ, только Паскаль свелъ рѣшеніе этической проблемы къ рѣшенію антиномій моральнаго разсудка. Полагаемъ, что изъ сказаннаго достаточно ясно, что, хотя Паскаль и оперируетъ старыми фактами, словами и терминами, вкладывая въ нихъ большею частью и старое содержаніе, тѣмъ не менѣе онъ даетъ совершенно новое, по своей формѣ и методу, по логическому ходу мысли, изслѣдованіе проблемы этики; и на это, думается намъ, и хотѣлъ указать самъ Паскаль, когда, въ отвѣтъ на упреки окружающихъ, что онъ не даетъ ничего новаго, сказалъ: „пусть не говорятъ, что я не сказалъ ничего новаго: расположеніе матеріала—ново. При игрѣ въ мячъ тотъ и другой игрокъ играютъ однимъ и тѣмъ-же мячомъ, но одинъ кладетъ его лучше, чѣмъ другой. Точно также тѣ-же самыя мысли, благодаря различному расположенію ихъ въ разсужденіи, создаютъ иной организмъ мыслей, какъ и тѣ-же слова, но различно расположенныя, образуютъ другія мысли“ (M. 715. H. VII, 9).

2. Однако, гдѣ-же источникъ, гдѣ причина указанныхъ оригинальныхъ сторонъ этическаго изслѣдованія, принадлежащаго Паскалю? Она заключается въ тѣхъ пріемахъ, къ какимъ прибѣгалъ Паскаль для рѣшенія поставленной себѣ задачи, т. е. въ методѣ его этическаго изслѣдованія. Что-же это за методъ, и каковы тѣ его особенности, благодаря которымъ изслѣдованіе Паскаля представляется намъ чѣмъ-то новымъ?

Прежде всего, нужно отмѣтить то, что этика Паскаля не есть богословская этика, т. е. въ своемъ изслѣдо-

ваніи и рѣшеніи этической проблемы она опирается не на авторитетъ церкви и библіи, а на самостоятельныя, независимыя отъ всякаго авторитета, изысканія, хотя въ концѣ концовъ Паскаль и приходитъ къ признанію необходимости и цѣнности моральной вѣры, общее содержаніе коей совпадаетъ съ вѣрой христіанской. Этика Паскаля, слѣдовательно, есть этика научно-философская. Правда, общія руководящія понятія, являющіяся исходными точками изслѣдованія у Паскаля, каковы: понятіе природы, самонаблюденія, противорѣчія въ человѣческой природѣ и т. д., были даны уже въ предшествующей исторіи этики. Изслѣдованіе Паскаля, незаконченное, не приведенное въ систему, не заботится о томъ, чтобы дать точныя опредѣленія этихъ понятій. Однако, въ нѣкоторыхъ случаяхъ нельзя не замѣтить, что онъ употребляетъ старый терминъ въ смыслѣ, не совсѣмъ совпадающемъ съ тѣмъ, какой ранѣе вкладывался въ него. Такъ, напримѣръ, видно, что понятіе природы (человѣческой) у Паскаля означаетъ не метафизическую природу (какъ у Платониковъ и Августина, у коихъ природа въ строгомъ смыслѣ совпадаетъ съ понятіемъ субстанціи, такъ что у Августина подъ природою разумѣлась человѣческая природа насколько она есть произведеніе Творческаго Блага, Высшаго Бытія, и насколько она поэтому и сама есть бытіе и добро; отсюда утвержденіе Августина, что природа, какъ природа, всегда добра) а то, что природой можно считать съ точки зрѣнія опыта и наблюденія, слѣдовательно, всѣ ея свойства, качества или стремленія, ставшія общими людямъ и устойчивыми; подъ такія понятія природы подходятъ и добрыя и злыя ея качества, такъ-же, какъ и первоначально-присущія ей и пріобрѣтенныя путемъ привычки или наслѣдственности. Слѣдовательно, уже въ такомъ пониманіи своего главнаго исходнаго термина, понятія человѣческой природы, Паскаль отступаетъ съ пути апріорнораціоналистической этики и приближается къ этикѣ индуктивной. И дѣйствительно, тотъ методъ, какимъ Паскаль руководится въ своемъ изслѣдованіи, есть методъ индуктивно-научный. И прежде всего понятіе природы человѣческой не берется догматически, а сначала устанавливается въ его фактической конкретности. Что такое человѣческая природа въ тѣхъ проявленіяхъ ея, которыя тѣмъ или инымъ способомъ подлежатъ наблюденію?—Это опытно-критическое quaestio facti,

требуемое всякой научной индукціей, и составляетъ задачу Паскалева „описанія человѣка“. Паскаль, такимъ образомъ, начинаетъ свое изслѣдованіе съ того, что пытается дать возможно обстоятельное описаніе моральной природы человѣка въ ея различныхъ сторонахъ и проявленіяхъ, съ цѣлью констатировать разнообразныя ея противорѣчія. Собираніе и классификація фактовъ для составленія точнаго понятія о предметѣ, слѣдовательно, составляетъ первую ступень этическаго изслѣдованія у Паскаля. Къ какимъ пріемамъ прибѣгаетъ онъ, продолжая изслѣдованіе?

Изъ добытаго индуктивнымъ путемъ понятія о человѣческой природѣ Паскаль дѣлаетъ выводы по вопросу о томъ, въ чемъ-же можетъ заключаться благо человѣка и какимъ путемъ оно можетъ быть достигнуто, и сравненіемъ съ фактами, данными въ описаніи, повѣряетъ разнообразныя этическія ученія; такъ выясняется несостоятельность ученій о развлеченіяхъ, и о полномъ удовлетвореніи всѣхъ стремленій, а также несостоятельность догматико-стоическихъ и скептико-эпикурейскихъ ученій. Это второй моментъ изслѣдованія: сравненіе разнообразныхъ этическихъ ученій и выводовъ изъ нихъ съ ранѣе индуктивно-установленнымъ понятіемъ и выводами изъ него. Это—проба гипотезъ и устраненіе несостоятельныхъ изъ нихъ. Уже критика несостоятельныхъ теорій сопровождалась у Паскаля указаніями, касающимися того частію логическаго, частію психологическаго процесса, который привелъ къ возникновенію ихъ. Поэтому вполнѣ естественно, если Паскаль, приступая къ положительному изслѣдованію своей проблемы, пытается выяснить условія рѣшенія ея, исходя при этомъ опять изъ своего „описанія человѣка“, точнѣе изъ идеи противорѣчій человѣческой природы. Именно, Паскаль изъ всѣхъ группъ фактовъ, входящихъ въ описаніе, извлекаетъ тѣ выводы, или тѣ этическія теоріи, къ какимъ эти факты могутъ приводить, и въ результатѣ этого пріема получается рядъ антиномій, открытіе которыхъ опредѣляетъ условія рѣшенія проблемы съ отрицательной стороны: въ предѣлахъ антиномій рѣшеніе проблемы оказывается невозможнымъ. Такъ-какъ антиноміи выведены индуктивно, то далѣе стала ясна невозможность рѣшенія проблемы путемъ опыта и научнаго разума. Тотъ-же выводъ Паскаль получаетъ и другимъ путемъ,—ана-

ливируя возможность открытія универсальныхъ естественныхъ принциповъ морали посредствомъ опыта. Такимъ образомъ, и человѣкъ самъ оказывается для дискурсивнаго разума загадкой, требующей рѣшенія. Послѣ этого указываются положительныя условія рѣшенія проблемы, заключающіяся въ моральной вѣрѣ, „соглашающей всѣ наши противоположности“, опредѣляются содержаніе, основанія и отношеніе этой вѣры къ опыту и научному разуму: дается объясненіе той загадки, имя которой человѣкъ. Въ „описаніи человѣка“ былъ данъ фактъ, теперь онъ получилъ объясненіе. Моральная вѣра въ паденіе человѣка есть гипотеза, заключающая въ себѣ это объясненіе.

И только послѣ этого изслѣдованія, объясняющаго противорѣчія человѣческой природы и дающаго возможность отдѣлить въ ней истинныя цѣли и стремленія отъ ложныхъ, дедуцируются уже изъ установленныхъ въ немъ понятій и положеній отрицательные и положительные принципы морали и средства ихъ осуществленія, причемъ дедукція опять подтверждается фактами, содержащимися въ „описаніи“.

Таковы, думается намъ, главные моменты того метода, какимъ Паскаль велъ свое изслѣдованіе проблемы блага.

Намъ представляется несомнѣннымъ, что у Паскаля мы имѣемъ дѣло съ строго-научнымъ, такъ называемымъ индуктивно-гипотетическимъ методомъ изслѣдованія, въ сложной и замѣчательной формѣ. Конечно, этотъ методъ самъ по себѣ не былъ совершенной новостью для половины 17 вѣка. Главные моменты его: установленіе и описаніе факта, устраненіе гипотезъ, несогласныхъ съ нимъ, и отысканіе гипотезы, наиболѣе удовлетворительно объясняющей его, наконецъ, дедукція изъ найденной гипотезы слѣдствій, въ которыхъ и дается рѣшеніе проблемы: всѣ эти моменты уже указываются въ методологическихъ ученіяхъ Бэкона и Галилея, Декарта, равно какъ находятъ свое примѣненіе въ изслѣдованіяхъ Галилея, Декарта, самого Паскаля и нѣкоторыхъ другихъ, прославившихся въ ту эпоху физиковъ и математиковъ. Заслугу Паскаля составляетъ то, что онъ первый сдѣлалъ опытъ болѣе полнаго и послѣдовательнаго примѣненія индуктивнаго метода изслѣдованія къ рѣшенію этической проблемы: до Паскаля въ этомъ направленіи были сдѣланы только слабыя попытки, стоящіе въ методологическомъ отношеніи далеко ниже даже

того, что онъ далъ, не говоря уже о томъ, что онъ далъ-бы, если-бы закончилъ свой трудъ. Абеляръ первый въ схоластическую эпоху пытался основать мораль на самопознаніи (Ethica seu liber dictus: scito te ipsum, Patrol. curs. compl. ser lat. t. 188, Ziegler. Gesch. d. Ethik, Bd. II, S. 263—278) и такимъ образомъ трактовать ее, какъ самостоятельную дисциплину. Но его психологическій анализъ направляется не къ выясненію понятія природы, чтобы затѣмъ отсюда дедуцировать принципы морали, а къ установленію того положенія, quod multitudo bonorum non est melius uno bonorum, et quod intentione bona sit opus bonum (o. c. c. X и XI, p. 652, B. C. D.), что поэтому peccatum non est nisi contra conscientiam (ib. c. XIII, p. 653. C—D), и дальнѣйшія разсужденія Абеляра въ связи съ этимъ касаются главнымъ образомъ покаянія и исповѣди. Въ Суммѣ теологіи Ѳомы Аквината мы имѣемъ первый опытъ основательнаго, подробнаго, систематическаго изложенія этики (Gass, o. c. I, 328 сл.). Но Ѳома еще трактуетъ этическіе вопросы въ неразрывной связи съ догматическими и тотчасъ вслѣдъ за этими послѣдними. Этика Ѳомы есть только моментъ въ его христіанской теологіи. Ясно стало сказываться въ этикѣ стремленіе къ самостоятельности только въ эпоху, болѣе близкую къ новому времени, особенно подъ вліяніемъ религіозныхъ войнъ. Войны, всевозможныя злодѣйства и жестокости, совершавшіяся сторонниками вѣроисповѣдныхъ партій во имя религіи и благословляемыя духовенствомъ, необходимо должны были вести къ паденію вѣры и уваженія къ религіи, къ теоретическому и житейскому, практическому скептицизму. Монтэнь, явившійся выразителемъ этого направленія умовъ, основываетъ свои собственные взгляды въ области этики, частію на скептическихъ теоріяхъ, частію на самопознаніи и наблюденіи свойствъ человѣческой природы. Уже Монтень сказалъ характерное для настроенія умовъ той эпохи слово, усвоенное затѣмъ и Шарономъ и Паскалемъ: между набожностью и совѣстью—неизмѣримое разстояніе. Мысль о различіи между религіей и моралью и о самостоятельности послѣдней, равно какъ опытный антропологическій путь обоснованія ея у Шаррона выступаетъ рѣзче, чѣмъ у Монтэня. Такимъ образомъ, уже въ эпоху предшествующую новому времени дѣлаются попытки превратить этику въ самостоятельную философскую дисцип-

лину, независимую отъ теологіи, опирающуюся на опытъ и самопознаніе. Но это были еще грубые начатки, не вылившіеся въ опредѣленную форму: творцы ихъ не имѣли точныхъ понятій о научномъ методѣ, и въ указанныхъ выше трудахъ напрасно было-бы искать болѣе или менѣе полнаго примѣненія его. Отсюда понятно важное значеніе Бэкона для этики. Представитель эмпиризма въ новой философіи, Бэконъ идетъ уже по пути, отчасти проложенному ранѣе его, когда требуетъ распространенія описаннаго имъ индуктивнаго метода и на область этики: въ этомъ предупредилъ его отчасти Шарронъ (Wessel, Charrons Ethik. Erlang. 1904, S. 8—9. Срв. Hugo Liebscher, Charron u. s. Werk „De la sagesse". Leipz. 1890. S. 13. 14). Требованіе Бэкона было новостью потому, что его представленіе о пріемахъ индуктивнаго изслѣдованія было болѣе полнымъ и опредѣленнымъ, чѣмъ у предшественниковъ. Какъ извѣстно, главныя правила его метода были таковы. Нужно начинать изслѣдованіе съ опыта, возможно широко и точно поставленнаго, опирающагося не только на простое наблюденіе даннаго, но и на экспериментъ. Именно, нужно составить возможно полныя и исчерпывающія таблицы разнообразныхъ случаевъ изслѣдуемаго явленія, таблицы присутствія, отсутствія и степеней явленія, затѣмъ исключить „безразличныя обстоятельства", опираясь на прерогативныя инстанціи, особенно такъ называемыя инстанціи перекрестныя, и такимъ путемъ постепенно идти къ открытію причины даннаго явленія. Этотъ именно методъ Бэконъ рекомендовалъ примѣнять ко всѣмъ областямъ знанія, въ частности и къ области явленій нравственности (Ѳ. А. Зеленогорскій, О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства X. 1877. с. 129. Adam, La philos. de Bacon, Paris 1890 p. 106—126: p. 125 note 1). Методъ Бэкона былъ не безъ важныхъ недостатковъ, объясняющихся главнымъ образомъ тѣмъ, что авторъ его самъ не былъ ученымъ спеціалистомъ и не участвовалъ своими личными трудами въ успѣхахъ наукъ той эпохи, это былъ посторонній геніальный наблюдатель научнаго движенія, который самъ былъ не въ состояніи принять въ немъ активное участіе. Галилей и Декартъ, великіе ученые, не только практически примѣняли болѣе совершенные пріемы, чѣмъ тѣ, какіе были выработаны Бэкономъ, но и высказали рядъ пре-

восходныхъ мыслей, касающихся методологіи наукъ, мыслей, обнаруживающихъ въ нихъ болѣе точныя понятія о духѣ истинной научной методы, чѣмъ понянія Бэкона. Возраженіе Галилея противъ „голой индукціи“ можетъ быть обращено противъ требованія (Бэкона), чтобы таблицы давали полный рядъ всѣхъ возможныхъ случаевъ изслѣдуемаго явленія: это невозможно сдѣлать, такъ какъ частныхъ случаевъ—безконечное множество, и это безполезно дѣлать, такъ какъ такой пріемъ не далъ бы въ результатѣ никакого новаго на что-нибудь годнаго заключенія (О Галилеѣ см. Al. Riehl, Vierteljahr. f. wissensch. Philos. XVII, 1893, 1 — 14). „Глубоко-проникающее умозрѣніе, но на почвѣ опыта и подъ бдительнымъ надзоромъ эксперимента, вотъ отличительная черта Галилеевой методы изслѣдованія“ (Riehl, S. 3). Опытъ чувствъ должно ставить началомъ всякаго изслѣдованія, но для его дальнѣйшаго успѣха не менѣе существенное значеніе имѣетъ то знаніе, „какое духъ имѣетъ изъ самого себя“. Ни чистый опытъ, ни чистое мышленіе, но опытъ въ соединеніи съ мышленіемъ—вотъ что ведетъ къ познанію (какъ въ общемъ училъ и Бэконъ), познаніе всегда содержитъ въ себѣ помимо чисто эмпирическихъ составныхъ частей еще и такіе элементы, которые имѣютъ свой источникъ въ природѣ разсудка,—въ сердцѣ, какъ утверждаетъ Паскаль. Подъ знаніемъ, которое духъ имѣетъ изъ себя самого, прежде всего слѣдуетъ разумѣть математику (съ этимъ собственно согласенъ и Паскаль); только это знаніе дѣлаетъ человѣка, способнымъ возвыситься отъ чувственныхъ явленій къ ихъ законамъ. Гдѣ Галилей хочетъ привести примѣръ совершеннаго пониманія, тамъ онъ указываетъ на чисто-математическія познанія, на геометрію и ариѳметику. И его собственное открытіе, преобразующее методу познанія, заключается въ приложеніи ариѳметики (вычисленія) къ явленіямъ внѣшней природы. Также и экспериментъ подчиняется этому главному пункту его методы. Безъ помощи геометріи хотѣть трактовать естественно-научные вопросы, это значитъ по Галилею предпринимать нѣчто невыполнимое. Книга природы написана математическими знаками. На мѣсто древней спекуляціи изъ понятій съ Галилеемъ выступаетъ математическій анализъ вещей (A. Riehl, S. 3—4). Именно въ аналитическомъ методѣ вывода закона изъ явленій—сила Галилеевой методы. Анализъ

предшествуетъ необходимо противоположному, синтетическому методу, объясняющему явленія изъ законовъ. Галилей самъ называетъ его лучшимъ средствомъ для изобрѣтеній; это путь ввести гипотезы, дедуктивное развитіе и экспериментальное испытаніе коихъ образуютъ дальнѣйшія стадіи научнаго процесса" (Riehl S. 4—5). Такимъ образомъ „путь познанія, проложенный Галилеемъ, съ почвы опыта чрезъ индуктивное умозрѣніе поднимается до закона явленій, чтобы затѣмъ опять придти къ опыту чрезъ экспериментъ, замышленный для провѣрки закона, слѣдовательно, руководимый умозрѣніемъ, и поэтому опытъ, котораго мы опять достигаемъ въ заключеніе, не есть уже непосредственный, не анализированный опытъ чувствъ, это уже опытъ, проникнутый познаніемъ, опытъ понятый" (Riehl, S. 8). Методъ Декарта во многомъ существенно совпадаетъ съ методомъ Галилея. „Если бы не явился Декартъ, говоритъ Liard (Revue philos. 1880, t. 10: La méthode et la mathématique universelle de Descartes, p. 570. Ср. Bouillier, Histoire de la philos. cartés. 3 éd. Paris 1868. t. 1. ch. III. Фулье, Декартъ с. 54 сл. р. п.), то Галилея, этотъ твердый и трезвый умъ, считали бы основателемъ современной мысли. Этого не случилось, потому что духъ новаго мышленія нашелъ болѣе полное, широкое и отчетливое выраженіе въ ученіи Декарта. Изъ громаднаго дѣла, совершеннаго послѣднимъ, мы должны ограничиться сейчасъ только указаніемъ существенныхъ чертъ его ученія. Уже давно считается общепризнаннымъ тотъ взглядъ, что методъ Декарта есть расширенный и обобщенный математическій методъ (аналитико-геометрическій и аналитико-алгебраическій) его предшественниковъ (Liard, p. 572). Методъ Декарта нужно искать не только въ его Discours sur la méthode и не только въ Regulae ad directionem ingenii, но во всѣхъ его трудахъ (ib. 572—573), и изъ нихъ труды естественно-научные представляютъ особенно ясные образцы картезіанскаго метода. Всѣ науки вмѣстѣ суть продукты единаго человѣческаго разума, суть ничто иное, какъ этотъ разумъ, всегда единый, всегда тождественный, какъ бы ни были разнообразны предметы, на которые онъ обращается. Въ этомъ смыслѣ наука едина и ея методъ единъ и универсаленъ: этотъ методъ—самъ разумъ, дѣйствующій по своимъ истиннымъ законамъ. Въ чемъ же заключается этотъ методъ? Центръ и какъ бы жизненный

узелъ картезіанскаго метода—въ теоріи непосредственной и неоспоримой достовѣрности „простыхъ природъ“ и въ связанномъ съ этимъ различеніи абсолютныхъ и релативныхъ элементовъ въ познаніи (Liard p. 576). Цѣль универсальнаго метода Декарта—построеніе системы достовѣрныхъ и очевидныхъ познаній. Очевидность нѣкоторыхъ изъ нихъ сознается непосредственно, очевидность другихъ должна быть опосредствована, для чего и нуженъ методъ, который можетъ состоять собственно только въ приведеніи къ непосредственной очевидности, къ сведенію опосредствованнаго къ непосредственному, того, что познается черезъ другое, къ тому, что познается само черезъ себя, т. е. релативнаго, сложнаго, къ абсолютному, простому; абсолютное, простое познается черезъ себя, сложное, релативное—черезъ абсолютное. Абсолютно—то, что содержитъ въ себѣ чистую и простую природу, которая отыскивается, релативно—то, что участвуетъ въ природѣ абсолютнаго и вытекаетъ изъ него. Отсюда признакъ, ихъ различающій, тотъ, что релативное можетъ быть разложено и сведено къ элементамъ болѣе простымъ, абсолютное—есть простой остатокъ, противящійся дальнѣйшему разложенію, есть то, познаніе чего столь ясно и раздѣльно, что умъ не можетъ раздѣлить его на большее число вещей, познаніе коихъ было-бы еще болѣе раздѣльно: за предѣлами этихъ простыхъ элементовъ умъ не можетъ ни чего-либо требовать, ни чего-либо постигать. Природы простыя—сами по себѣ—непосредственно ясны, достовѣрны, онѣ познаются путемъ интуиціи, не подлежащей никакому сомнѣнію. Природы сложныя сами по себѣ—темны и не достовѣрны (Reg. 6, 12 у Liard'a p. 574, 575). При существованіи одного только непосредственнаго, въ методѣ не было-бы нужды, и онъ не имѣлъ-бы и объекта. Но такъ какъ не все познается непосредственно, и даже очень немногое, то методъ познанія долженъ состоять по существу своему въ двойномъ движеніи: разложенія и сложенія (Liard, p. 576): весь секретъ метода въ томъ, чтобы во всемъ искать наиболѣе абсолютное простое, и стараться понять, какъ эти абсолютные элементы въ своемъ соединеніи образуютъ другія вещи (Reg. 6 Liard p. 576, Фулье с. 52, 43).—Таковы были, въ самыхъ общихъ чертахъ, понятія о методѣ у старшихъ представителей новой науки этой эпохи.

Хотя сравненіе метода Паскаля съ ихъ методами и обнаруживаетъ присутствіе нѣкоторыхъ общихъ имъ всѣмъ чертъ, указанныхъ уже выше, все-же ясно, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ методъ Паскаля имѣетъ свои только ему принадлежащія, особенности.

Въ обстоятельномъ „описаніи человѣка", предпринимаемомъ Паскалемъ, можно видѣть результатъ исполненія требованія, выставленнаго Бэкономъ: давать возможно полное и разнообразное собраніе случаевъ изслѣдуемаго явленія. Однако факты, собранные Паскалемъ въ его „описаніи человѣка", не то-же самое, что Бэкоповы таблицы случаевъ. Сравненіе случаевъ, зарегистрированныхъ въ таблицахъ, должно служить у Бэкона для установленія причинной связи предшествующихъ съ послѣдующими въ изслѣдуемомъ явленіи, путемъ постепеннаго устраненія тѣхъ случаевъ, выключеніе или введеніе которыхъ оказывается безразличнымъ для изслѣдуемаго явленія. Назначеніе „описанія человѣка" у Паскаля иное: это описаніе должно дать точное и реальное представленіе о томъ, что этика разумѣетъ подъ „человѣческой природой", являющейся объектомъ ея изслѣдованій; Паскаль, слѣдовательно, имѣетъ въ немъ въ виду не столько дать какое-либо обобщеніе, съ цѣлью установить причину явленія, сколько на широкофактическомъ базисѣ обосновать конкретное опредѣленіе понятія, являющагося исходнымъ пунктомъ изслѣдованія. Данная въ описаніи сумма фактовъ сама и является тѣмъ внутренноединымъ фактомъ, который подлежитъ изслѣдованію и объясненію. Въ свое время, при изложеніи методологическихъ взглядовъ Паскаля, мы отмѣтили, что идеаломъ Паскалю представлялся математическій методъ (Срн. Bouillier, Hist. de la philos. cartés, t. I. p. 513—544 сл. 3-e éd.). Дѣйствительно, едвали будетъ ошибкой, если въ „описаніи человѣка" мы будемъ видѣть желаніе Паскаля по мѣрѣ возможности удовлетворить первому формулированному имъ правилу математическаго метода: „все опредѣлить, кромѣ того, что очевидно само по себѣ", и такъ какъ съ точки зрѣнія Паскаля, ставившаго этику на почву опыта, вопросъ касался факта,—человѣческой природы, какова она есть,—то опредѣленіе понятія приняло у него форму синтетическаго, основаннаго на опытѣ, описанія. Въ этомъ предварительномъ опытномъ синтетическомъ опредѣленіи подлежащаго изслѣдованію факта — оригиналь-

ность Паскаля, отличающая его не только отъ Бэкона, но и отъ Галилея, Декарта и Гоббса, мастерски пользовавшихся индуктивно-гипотетическимъ методомъ. Декартъ и Гоббсъ, касавшіеся и вопросовъ этики, отправляются отъ анализа факта, требующаго объясненія, они разлагаютъ фактъ на его составные элементы, они далѣе идутъ синтетическимъ дедуктивнымъ путемъ, возсоздавая фактъ изъ суммы его элементовъ, хотя при этомъ они не думаютъ, конечно, отрицать значенія и опыта и эксперимента въ изслѣдованіи. Фулье, кажется намъ, совершенно правильно отмѣтилъ слабую сторону этого метода, указавъ на то, что онъ „слишкомъ исключительно предпочитаетъ дедуктивный порядокъ явленій порядку индуктивному. Онъ какъ бы сразу становится у источника всѣхъ вещей и утверждаетъ, что видитъ безпрерывный потокъ явленій и можетъ слѣдить за всѣми его измѣненіями". Но какъ опасенъ этотъ путь! „Если хоть одного понятія недостаетъ въ исходной точкѣ, если хоть одного даннаго не сказывается на лицо: то весь синтезъ испорченъ, сперва въ своихъ началахъ, а затѣмъ и въ своихъ слѣдствіяхъ. Методъ синтетическаго построенія самъ по себѣ есть только обширная гипотеза, которая отправляется отъ такихъ-то данныхъ, исключительно принимаемыхъ въ соображеніе, и показываетъ намъ, что случилось бы, если бы эти данныя только и были. Опытъ долженъ намъ показать, не упустили-ли мы какого-либо фактора проблемы. Какъ-бы синтетичны ни были наши понятія, они могутъ только коснуться реальнаго, а не обнять его вполнѣ и не проникнуть въ него" Фулье. Декартъ, с. 58—59). Отсюда понятно важное методологическое значеніе того пріема опытно-синтетическаго описанія, съ котораго Паскаль считаетъ нужнымъ начать изслѣдованіе. „Описаніе человѣка" у Паскаля имѣло цѣлью ее простое сведеніе понятія человѣческой природы къ какому-либо болѣе общему и простому элементу, а приближеніе его къ богатству его дѣйствительнаго содержанія, синтезъ всѣхъ элементовъ, которые должны быть вносимы въ это понятіе, но которые при меньшемъ вниманіи къ опыту могутъ быть и упущены изъ виду. Въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи и Паскаль, конечно, прибѣгаетъ къ пріемамъ анализа, дедуктивнаго синтеза и дедукціи слѣдствій изъ своей гипотезы, но отличительная сущность его метода заключается въ томъ, что эти пріемы имѣютъ прочную базу въ предварительномъ опытно - синте-

тическомъ опредѣленіи подлежащаго изслѣдованію факта. Въ этомъ несомнѣнное преимущество метода Паскаля съ точки зрѣнія методологіи индуктивнаго изслѣдованія: предварительное опытно-синтетическое опредѣленіе факта, если оно сдѣлано тщательно, можетъ служить въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ гарантіей прочности дальнѣйшаго изслѣдованія, съ одной стороны сообщая нашему представленію о факторахъ явленія бо́льшую полноту и точность, съ другой стороны вмѣстѣ съ этимъ устраняя и односторонній, искажающій дѣйствительность, синтезъ явленія изъ его факторовъ.

Мы видѣли, въ какой сильной степени указанная особенность метода Паскаля опредѣлила дальнѣйшій ходъ и результаты его этическаго изслѣдованія. Съ другой стороны, различіе методовъ и главнымъ образомъ именно въ этомъ пунктѣ, отсутствіе у Бэкона, Декарта и Гоббса предварительнаго тщательнаго опытно-синтетическаго описанія человѣческой природы, всего болѣе и объясняетъ различія между этическими ученіями указанныхъ мыслителей и ученіемъ Паскаля. Послѣ Бэкона не осталось спеціальнаго этическаго трактата, въ которомъ были-бы примѣнены правила его метода. Нѣсколько мыслей высказанныхъ имъ по вопросамъ этики,—о стремленіи къ личному и общему благу, о предпочтеніи послѣдняго первому, о принципѣ общей пользы, какъ руководящемъ принципѣ дѣятельности и проч., все-же показываютъ тотъ духъ, въ какомъ онъ размышлялъ по вопросамъ этики; это духъ трезваго, реальнаго, утилитарнаго міровоззрѣнія, останавливающаго свое исключительное вниманіе на натуралистической сторонѣ человѣческаго существа (См. Adam, o. c.). Очевидно, область моральныхъ наблюденій Бэкона была у́же, чѣмъ у Паскаля. Но эта у́зость, конечно, не требовалась опытнымъ методомъ, скорѣе даже противорѣчила ему, потомучто этотъ методъ во всякомъ случаѣ прежде всего требуетъ исчерпывающей полноты и всесторонности наблюденія. Нравственно-политическое ученіе Гоббса можетъ служить прекраснымъ по своей ясности примѣромъ смѣлаго приложенія аналитическаго метода. Гоббсъ выходитъ изъ понятія о нѣкоторомъ первоначальномъ состояніи человѣческой природы. Это понятіе добыто путемъ анализа того сложнаго состоянія человѣческой природы, въ какомъ она находится теперь. Эгоизмъ съ его стремленіемъ къ личному благополучію и самосохраненію, кажущійся Паскалю

однимъ изъ многихъ элементовъ, входящихъ въ составъ моральной человѣческой природы, Гоббсу представляется единственнымъ первоначальнымъ элементомъ ея, изъ коего онъ намѣренъ синтезировать нравственно-политическую жизнь во всей ея сложности, наблюдаемой въ настоящее время. Но въ чемъ ручательство первоначальной единственности этого элемента, и производности изъ него всѣхъ остальныхъ? Это простое предположеніе, внесеннсе въ изслѣдованіе Гоббса самимъ его аналитическимъ методомъ, и весь дедуктивный синтезъ законовъ нравственно-политической жизни оказывается у Гоббса нуждающейся въ повѣркѣ гипотезой. Декартъ, подобно Бэкону, и, можетъ быть, подъ вліяніемъ его идей, ставилъ философіи также практическія задачи, но онъ затронулъ этическую проблему только мимоходомъ и случайно, и не далъ принципамъ своей морали надлежащаго обоснованія и развитія. Свои взгляды по вопросамъ морали Декартъ развиваетъ главнымъ образомъ въ своемъ письмѣ къ Шведской Королевѣ De summo bono, также въ нѣкоторыхъ другихъ письмахъ (Corresp., t. V, p. 81, 87; t. IV, p. 600), и трактатѣ „О страстяхъ". Тщетно было-бы искать у Декарта законченной теоріи; его ученіе ограничивается рядомъ разсѣянныхъ опредѣленій и болѣе или менѣе подробно развитыхъ нѣкоторыхъ общихъ положеній (Gass. Gesch. d. Ethik, 2, 2. S. 52. Срн. также Joh. Müller, Begriff d. sittl. Unvollkommenheit bei Descartes u. Spinoza, Lpz. 1890. M. Heinze. Die Sittenlehre d. Descartes. P. Ianet et G. Séailles, Histoire de la philosophie, les problemes et les écoles, p. 438 сл. Фулье, Декартъ: Мораль Декарта, с. 207 сл. р. пер.; также Исторіи этики Іодля, Лютардта и др.). То-же, что сдѣлано Декартомъ для этики, отличается строго-раціоналистическимъ духомъ, согласно съ его общимъ философскимъ направленіемъ. Если Бэконъ, и въ еще болѣе рѣзкой формѣ, Гоббсъ, склоняются къ реализму въ этикѣ, возвращаясь къ принципамъ эгоистическаго утилитаризма древнихъ скептиковъ и софистовъ, то въ этикѣ Декарта звучатъ главнымъ образомъ мотивы стоико-идеалистическаго характера (Rev. philos. t. IX, 1880; V. Brochard, Desc. Stoicien), наряду съ нѣкоторыми мыслями Аристотеля, Августина и Абеляра. Счастье или блаженство зависитъ исключительно отъ насъ самихъ, ибо высшее благо состоитъ только въ твердой волѣ, направленной къ добру, и въ томъ внутреннемъ удовлетвореніи, которое является въ результатѣ добраго

направленія воли; дать подобное направленіе волѣ—въ нашей власти, потому что свобода воли, это благороднѣйшее свойство нашего существа, уподобляющее насъ Богу, принадлежитъ намъ внутреннѣйшимъ, собственнѣйшимъ образомъ; только отсюда, слѣдовательно, можетъ проистекать наше величайшее внутреннее удовлетвореніе. Эти волюнтаристическія идеи дополняются идеями интеллектуализма. Декартъ настойчиво выдвигаетъ мысль, что воля и дѣятельность зависятъ отъ познанія, слѣдовательно, нравственное совершенство зависитъ отъ совершенства интеллектуальнаго, поэтому первымъ условіемъ достиженія этической цѣли—блаженства—является правильное познаніе того, что слѣдуетъ и чего не слѣдуетъ дѣлать, второе условіе—твердая и постоянная воля дѣлать то, что предписываетъ разумъ. Правильное познаніе есть мудрость, его осуществленіе—добродѣтель. Воля, соединенная съ благомъ. есть любовь, высшая любовь у Декарта, какъ и у Паскаля—любовь къ Богу. Но можемъ-ли мы любить Бога въ силу одной нашей природы? Декартъ отвѣчаетъ: я въ этомъ не сомнѣваюсь: здѣсь ясно сказывается разница между пессимистомъ Паскалемъ, послѣдователемъ Августина, и оптимистомъ Декартомъ, раздѣлявшимъ пелагіанскій взглядъ на нравственныя силы человѣка. Та же оптимистическая и апріорная вѣра въ практическую мощь разума проникаетъ и ученіе Декарта о средствахъ устраненія препятствій, лежащихъ на пути достиженія этической цѣли. Эти препятствія заключаются въ страстяхъ тѣла и души; только съ устраненіемъ и обузданіемъ ихъ можетъ начаться истинная, свободная жизнь души, истинно-нравственная жизнь. Для этого требуется гигіена, какъ тѣла, такъ и души. Несомнѣнно, духъ зависитъ отъ тѣла, отъ его темперамента, отъ того или иного состоянія и развитія его органовъ: часто источникъ болѣзней духа заключается въ тѣлѣ; поэтому средствъ сдѣлать людей лучшими слѣдуетъ искать прежде всего въ медицинѣ: гигіена тѣла должна помочь людямъ достигнуть господства надъ своими страстями и облегчить имъ возможность жить интересами духа. Къ гигіенѣ тѣла Декартъ считаетъ нужнымъ присоединить, какъ слѣдующую, высшую ступень, гигіену душевной жизни, цѣль которой—ввести всѣ возможныя страстныя состоянія души въ должныя границы. Таковы основныя черты этики Декарта. Его этикѣ нельзя отказать въ смѣломъ и возвышенномъ ха-

рактерѣ. Но ея основная идеалистически-оптимистическая тенденція Паскалю должна была несомнѣнно казаться ошибочною, и представленіе Декарта о моральныхъ силахъ человѣчества—преувеличеннымъ. Мораль Декарта въ существенномъ близко напоминаетъ мораль стоицизма въ той позднѣйшей его формѣ, въ какой её изучалъ Паскаль. И то, что Паскаль говоритъ противъ оптимистически-идеалистической морали, онъ примѣнилъ бы и къ принципамъ морали Декарта: то, что у Паскаля является только однимъ элементомъ теоріи, входящимъ въ нее наряду съ другими, то у Декарта составляетъ всю сущность этической теоріи.

Итакъ различія въ методѣ этическаго изслѣдованія обнаружили себя въ различіи этическихъ теорій, выставленныхъ указанными мыслителями. Но различія въ методѣ, думается намъ, сами проистекали отъ различій въ высшихъ принципіальныхъ точкахъ зрѣнія, изъ которыхъ исходили эти изслѣдователи, и различія ихъ этическихъ теорій по содержанію зависѣли также и отъ различія принциповъ. Гоббсъ и Декартъ оба примѣняли аналитическій методъ, но пришли къ этическимъ теоріямъ, въ значительной мѣрѣ различнымъ, такъ какъ они примѣняли методъ къ различнымъ сферамъ нравственной жизни: одинъ останавливался преимущественно на натуралистической сторонѣ человѣческаго существа, другой—на идеалистической. Это различіе въ направленіи вниманія изслѣдователей не было случайнымъ, оно имѣло свою причину въ различіи ихъ антропологическихъ воззрѣній. Съ этой точки зрѣнія открывается новое различіе въ этикѣ между Паскалемъ и указанными мыслителями, особенно Бэкономъ. Несмотря на сходство ихъ въ томъ, что оба они примѣняютъ къ изслѣдованію этической проблемы индуктивный методъ, они пришли къ рѣзко различнымъ этическимъ теоріямъ. Одинъ, отправляясь отъ наблюденія и объясненія нравственнаго состоянія людей, пришелъ къ морали, имѣющей существенно-религіозный характеръ, другой, такъ же, какъ и первый, опираясь на опытъ, требовалъ полнаго отдѣленія религіи отъ морали. Область и составъ того опыта, на который долженъ опираться изслѣдователь, они опредѣляли различно. Бэконъ исходилъ изъ натуралистическаго взгляда на человѣка. Человѣкъ и общество представлялись ему частью природы, ему думалось, что законы человѣческой дѣятельности—не какого-либо особаго,

высшаго происхожденія, это—законы той-же природы. Эти законы въ природѣ виднѣе, поэтому сначала слѣдуетъ изучать законы природы и затѣмъ примѣнить ихъ къ человѣку и человѣческимъ обществамъ, чтобы получить законы нравственной жизни (См. Adam, o. c. p. 121—122 и note 1). Этимъ натуралистическимъ взглядомъ на человѣка и объясняется то, что Бэконъ требовалъ примѣненія къ изслѣдованію явленій нравственной жизни человѣка тѣхъ методовъ, какіе онъ выработалъ для изслѣдованія физическихъ явленій природы; этимъ-же взглядомъ замѣчались и тѣ группы фактовъ, которыя подлежали обработкѣ путемъ индукціи и которыя, конечно, и могли дать только то, что въ нихъ заключалось: выводы здѣсь были предрѣшены той гипотезой, которая заранѣе не хотѣла считаться съ другого рода фактами, чѣмъ тѣ, какіе лежали въ ея полѣ зрѣнія. Антропологическій принципъ, лежавшій въ основаніи этическаго изслѣдованія у Паскаля—иной, чѣмъ у Бэкона. Взглядъ Паскаля на человѣка не былъ ни чисто-натуралистическимъ, какъ взглядъ Бэкона и Гоббса, ни идеалистическимъ, какъ взглядъ Декарта и Стоиковъ, онъ совмѣщалъ въ себѣ оба эти элемента; поэтому, и область наблюденій Паскаля была шире, и индуктивная обработка ихъ дала иные результаты.

Что касается этихъ результатовъ, т. е. принциповъ нравственности, выставленныхъ Паскалемъ, то они не представляютъ собою ничего новаго въ исторіи этики. Ученіе о первоначальномъ чистомъ состояніи человѣка, о его паденіи, о всеобщности этого паденія, о распространеніи его путемъ наслѣдственности, ученіе, что Богъ есть высшее благо души, что Его воля, воля Универсальнаго Существа, должна быть закономъ для воли человѣческой, что любовь къ Нему заключаетъ въ себѣ и любовь и справедливость къ другимъ людямъ, требованіе борьбы съ эгоизмомъ, ученіе о двоякомъ отношеніи къ міру и его благамъ, наконецъ, ученіе о спасеніи людей отъ зла Самимъ Богомъ—всѣ эти ученія представляютъ собою давнее и непрерывное достояніе христіанской философіи, и философіи Августина въ частности. Не смотря на это, и здѣсь однако Паскаль остается оригинальнымъ. Оригинальность эта заключается въ томъ, какъ указанные принципы морали у него выводятся или обосновываются. Ихъ выводъ

есть необходимый моментъ въ связномъ индуктивно-гипотетическомъ изслѣдованіи этической проблемы.

Такимъ образомъ, тотъ общій выводъ, къ какому мы приходимъ на основаніи всѣхъ сдѣланныхъ выше историческихъ справокъ и сопоставленій, можетъ быть выраженъ въ слѣдующемъ положеніи: этика Паскаля представляетъ собою попытку, опираясь на строго-научный, индуктивно-гипотетическій методъ изслѣдованія, оправдать общіе принципы христіанской морали.

IV.

Мысль, служащая у Паскаля для перехода отъ этики къ проблемѣ богопознанія (Богъ не можетъ быть высшею цѣлью, если Онъ не есть и высшій принципъ), была высказана уже ранѣе Паскаля, однимъ изъ величайшихъ схоластическихъ противниковъ Аристотеля, представлявшаго Бога только высшею притягательною цѣлью всего мірового бытія, но не творческимъ началомъ его. Этотъ схоластъ—В. Оккамъ, съ идеями котораго были знакомы нѣкоторые члены Пор-Рояля, напримѣръ, Арнольдъ (K. Werner, Die nachscotist. Scholastik. Bd. 2, S. 147 и прим. 2. Срв. Rousselot, Etudes sur la philosophie dans le moyen âge. III p. 284—286). Внутренняя логика изслѣдованія привела Паскаля къ принятію мысли Оккама, родословная которой восходитъ до Августина и даже Платона. Другая, переходная-же мысль,—различеніе, встрѣчающееся у Паскаля, между необходимо-мыслимымъ и постулируемымъ съ одной стороны и дѣйствительнымъ и объективно-истиннымъ съ другой, различеніе, заставившее его искать историческихъ и гносеологическихъ основаній для христіанскаго религіозно-нравственнаго ученія,—помимо тѣхъ основаній, какія послѣднее имѣетъ въ нравственномъ сознаніи человѣчества—это различеніе въ значительной мѣрѣ ново и оригинально и свидѣтельствуетъ о философской проницательности Паскаля. Правда, мы находимъ слѣды различенія между мыслимымъ и дѣйствительнымъ, между требованіемъ чувства и свидѣтельствомъ познающаго ума о дѣйствительности уже у древнихъ скептиковъ (Sext. Emp. M. IX, 49). Однако эта цѣнная мысль

не оказала надлежащаго вліянія на послѣдующихъ мыслителей, не исключая и самыхъ великихъ изъ нихъ. Даже у Августина, предвосхитившаго множество мыслей Декарта, и у самого Декарта, мы находимъ признаки того, что они смѣшивали требуемое чувствомъ съ объективно-дѣйствительнымъ, моральное постулированіе съ объективно-научнымъ доказательствомъ. Августинъ, въ своемъ сочиненіи: „Противъ академиковъ", доказываетъ возможность познанія истины между прочимъ тѣмъ, что познаніе истины необходимо для блаженства, къ которому стремятся всѣ люди, другими словами—тѣмъ, что оно—желательно (ср. особ. III, с. IV). Такова же въ сущности и логика Декарта, когда онъ безъ дальнѣйшаго изслѣдованія смѣло даетъ утвердительный отвѣтъ на вопросъ: обладаетъ-ли человѣкъ самъ по себѣ достаточною нравственною силой для того, чтобы „любить Бога". Любовь къ Богу, какъ было указано, по ученію Декарта есть высшій пунктъ нравственной жизни; такъ какъ достиженіе его желательно, то eo ipso оно представляется Декарту и возможнымъ. Мы видѣли, какъ Паскаль далекъ былъ отъ подобнаго смѣшенія требованій чувства съ дѣйствительностью въ этикѣ. То-же самое замѣчается и въ его гносеологическихъ ученіяхъ. Паскаль не разъ останавливаетъ свое вниманіе на мечтѣ выдающихся умовъ: достигнуть всеобъемлющаго, безусловно-достовѣрнаго, раціональнаго познанія, не менѣе вниманія даритъ онъ и пессимистическому разочарованію другихъ въ возможности осуществить эту мечту. И догматизмъ, и скептицизмъ, оба рѣшаютъ вопросъ о познаніи подъ преобладающимъ вліяніемъ чувства. Паскаль ясно видитъ этотъ первородный грѣхъ ихъ, и не желая подобно имъ поддаваться внушеніямъ чувства, онъ обращается къ изслѣдованію дѣйствительныхъ предѣловъ человѣческаго познанія: такимъ образомъ, въ лицѣ Паскаля мы встрѣчаемся не съ догматистомъ, и не съ пирронистомъ, а съ критицистомъ: его цѣль заключается не въ томъ, чтобы вопреки Монтэню и другимъ скептикамъ доказать вмѣстѣ съ Декартомъ возможность несомнѣннаго знанія и дать систему несомнѣнныхъ истинъ, касающихся Бога и первыхъ началъ всего существующаго, также не въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ Монтэнемъ и его послѣдователями еще разъ вопреки новымъ догматистамъ подтвердить невозможность познанія, а прежде всего въ томъ, чтобы опредѣлить, что че-

ловѣкъ можетъ, и чего не можетъ познать, и какова степень достовѣрности его познанія.

У догматизма и скептицизма, которые постоянно имѣетъ въ виду Паскаль въ своихъ разсужденіяхъ о знаніи, есть нѣкоторая общая почва, общее предположеніе или догма, въ которой оба они сходятся и которая существенно роднитъ ихъ между собою. Это ихъ понятіе о знаніи, именно объ его источникѣ, предметѣ, объемѣ, задачѣ и достовѣрности, понятіе, которое оба они принимаютъ безъ изслѣдованія, на вѣру, какъ будто оно само собою очевидно. Въ этомъ отношеніи скептицизмъ догматиченъ не менѣе самого догматизма. Догматизмъ считаетъ источникомъ знанія одинъ только разумъ; то-же самое предположеніе, по мнѣнію Паскаля, раздѣляетъ съ догматизмомъ и скептицизмъ. Но Паскаль не принимаетъ этого предположенія на вѣру, а изслѣдуетъ его, и находя его односторонним, отвергаетъ его и вырабатываетъ новый, болѣе широкій взглядъ на источники знанія.

Если догматизмъ воображаетъ, что онъ можетъ достигнуть знанія, опираясь на одинъ только разумъ, то онъ ошибается: скептицизмъ справедливо проповѣдуетъ безсиліе разума дойти до истины. Но если на этомъ основаніи скептицизмъ думаетъ, что знаніе истины невозможно для насъ, то онъ тоже ошибается: разумъ, вѣтакн, одна изъ основныхъ истинъ, отвергать его не слѣдуетъ; нужно только ограничить его притязанія; мы можемъ имѣть достовѣрное знаніе, потому что мы можемъ черпать знаніе не изъ одного только разума, но и изъ сердца, которое и является источникомъ достовѣрнаго знанія принциповъ. Слѣдовательно, изъ безсилія разума можно заключить только объ ограниченности нашего разума, а не о томъ, что наши знанія недостовѣрны. Правда, скептицизмъ оспариваетъ и принципы, но онъ можетъ дѣлать это только на словахъ; на дѣлѣ сомнѣваться въ нихъ нельзя, и такого рѣшительнаго скептика никогда не было.

Догматизмъ считаетъ предметомъ знанія все существующее, „природу“, „бытіе“, „сущность вещей“,—задачей знанія ставитъ постиженіе истины бытія и требуетъ отъ познанія безусловной достовѣрности. Однимъ словомъ, онъ думаетъ, что знаніе должно быть всеобъемлющимъ и безусловно достовѣрнымъ. Скептицизмъ есть ничто иное, какъ разочарованіе въ возможности и достижимости такого знанія,—скептицизмъ

есть разочарованный раціонализмъ. Слѣдовательно, въ сущности догматизмъ и скептицизмъ держатся одинаковаго понятія о предѣлахъ знанія. По мнѣнію Паскаля, это ихъ понятіе можетъ быть вѣрнымъ единственно только въ томъ случаѣ, если предположить, что человѣкъ обладаетъ безконечною познавательною способностью. Слѣдовательно, весь вопросъ въ томъ, дѣйствительно-ли существуетъ такая способность? Паскаль подвергаетъ всѣ эти вопросы изслѣдованію, и обосновываетъ свой собственный взглядъ на предѣлы человѣческаго знанія, взглядъ, предвосхищающій нѣкоторыя мысли Канта.

Если догматизмъ воображаетъ, что мы можемъ достигнуть всеобъемлющаго и безотносительно-достовѣрнаго знанія, то онъ ошибается, недовѣріе скептицизма къ подобнымъ попыткамъ и его разочарованіе въ подобныхъ надеждахъ совершенно законны. Но и скептицизмъ не правъ, потому что онъ вдается въ противоположную крайность и уже отказывается отъ надежды на всякое достовѣрное знаніе. По нашей природѣ и по организаціи нашихъ силъ хотя намъ и нельзя знать всего, нельзя знать послѣднихъ принциповъ и никакихъ сущностей, слѣдовательно, нельзя знать чего либо съ безотносительною достовѣрностью, но мы вполнѣ правоспособны знать нѣкоторый ограниченный кругъ предметовъ, „внѣшніе признаки средины вещей“,—т. е. явленія, и, слѣдовательно, знать съ достовѣрностью относительной. Такимъ образомъ, какъ въ вопросѣ объ источникахъ знанія, такъ и въ вопросѣ о его предѣлахъ, Паскаль является судьею догматизма и скептицизма, онъ изучаетъ объектъ познанія и познающій субъектъ съ его познавательными средствами и силами, судитъ догматизмъ и скептицизмъ на основаніи этого изученія знанія, находитъ въ томъ и другомъ и вѣрныя и ошибочныя стороны, и вырабатываетъ свою собственную, критическую теорію знанія, объясняющую противорѣчіе указанныхъ направленій. Слѣдовательно, безспорно, въ своемъ ученіи о знаніи Паскаль является и не догматикомъ, и не скептикомъ, а критикомъ. Его нельзя считать прямымъ послѣдователемъ ни Декарта, ни Монтэня. Критическое направленіе въ ученіи о знаніи—безспорная заслуга Паскаля. Въ этомъ отношеніи онъ своими идеями опередилъ великихъ основателей новой философіи, Бэкона и Декарта. Всѣ они исходятъ изъ убѣжденія въ недостовѣрности всего современнаго имъ знанія, всѣ они поэтому

видятъ себя вынужденными для спасенія отъ всеобщаго сомнѣнія искать новаго метода, какъ единственно-правильнаго пути для обновленія знанія. Однако и Бэконъ и Декартъ остаются при этомъ оба на почвѣ догматизма и не доходятъ до критическаго изслѣдованія границъ нашего познанія вообще. Паскаль первый въ 17 вѣкѣ взялся за такое изслѣдованіе,—что̀ не могло не оказать вліянія на воспріимчивые умы. Изслѣдованіе Паскаля элементарно, ему недостаетъ надлежащей обстоятельности и законченности какъ по формѣ, такъ и по достигнутымъ результатамъ. Но зато въ немъ было много новаго и возбуждающаго. 1) Поставлены были новые вопросы о границахъ познанія и при томъ съ неслыханной рѣзкостью и страстностью. 2) И на эти вопросы даны были смѣлые отвѣты, рѣшительно расходившіеся съ ученіями самыхъ знаменитыхъ авторитетовъ 17 вѣка и вѣковъ предшествовавшихъ. Оба эти обстоятельства вмѣстѣ невольно должны были привлекать вниманіе чуткихъ умовъ къ новымъ важнымъ и интереснымъ проблемамъ, будить отъ догматическаго сна.

На этомъ новомъ поприщѣ у Паскаля было очень мало предшественниковъ въ собственномъ смыслѣ слова, можно даже сказать, что ихъ совсѣмъ не было. Конечно, мечта объ универсальномъ познаніи очень рѣдко имѣла и имѣетъ вполнѣ послѣдовательныхъ представителей, рѣшающихся утверждать, что возможно всеобъемлющее, безусловное познаніе. Точка зрѣнія, съ которой Паскаль смотритъ на догматизмъ и скептицизмъ—не вполнѣ отвѣчаетъ дѣйствительности: какъ не было совершеннаго пирроніста,—что признавалъ и самъ Паскаль, такъ-же точно никогда не было и совершеннаго догматиста, могъ-бы съ полнымъ правомъ прибавить Паскаль. Но Паскаль проводитъ идеи, лежащія въ основѣ этихъ направленій мысли, до ихъ послѣднихъ выводовъ, онъ дѣлаетъ изъ нихъ рѣзко очерченные типы мышленія. Почти всѣ и всегда, начиная съ древнѣйшихъ грековъ, и кончая Декартомъ, признавали, что человѣческое знаніе ограничено, что человѣкъ не можетъ знать всего и т. п. Но это не мѣшало тѣмъ-же самымъ мыслителямъ на дѣлѣ противорѣчить этимъ скромнымъ признаніямъ и браться за рѣшеніе проблемъ, требовавшихъ безконечныхъ познавательныхъ способностей. Почти никто не задумывался серьезно надъ вопросомъ: какъ велики размѣры человѣческихъ по-

знавательныхъ силъ, каковы дѣйствительные предѣлы человѣческаго знанія. Почти никто не пытался рѣшить эти вопросы. Поступали такъ, какъ будто-бы все было доступно для человѣческаго познанія, и какъ будто умъ человѣческій можетъ рѣшить всѣ и всякія проблемы. Правда, еще Лактанцій, въ своихъ „Божественныхъ Наставленіяхъ", порицая догматиковъ и скептиковъ за ихъ крайности въ рѣшеніи вопроса о познаніи, указалъ, что Аркезилаю вмѣсто того, что-бы отрицать всякое познаніе, „слѣдовало-бы отличить то, что можно знать, отъ того, чего знать нельзя (l. III, c. IV), но,—какъ это можно думать на основаніи дальнѣйшихъ его словъ, Лактанцій не понималъ ясно ни существа, ни трудности подобнаго изслѣдованія, ибо онъ воображалъ, что Аркезилай, сдѣлавъ такое изслѣдованіе, возвратился-бы къ принятому общему взгляду на предѣлы познанія: „спросите обыкновенныхъ смертныхъ, знаютъ-ли они что-нибудь или не знаютъ: они скажутъ вамъ откровенно, что именно они знаютъ, и чего не знаютъ". Свое собственное мнѣніе о предѣлахъ познанія онъ выразилъ нѣсколько ниже въ слѣдующихъ словахъ: мудрость состоитъ въ признаніи, съ одной стороны, что человѣкъ знаетъ не все, потому что всевѣдѣніе принадлежитъ одному Богу, съ другой стороны, что онъ не лишенъ всякаго знанія, потому что совершенное невѣдѣніе свойственно однимъ животнымъ. Между этими двумя крайностями есть средина. Иное знать, другого не знать, составляетъ удѣлъ человѣка. Знаніе его смѣшано съ незнаніемъ. Лактанцій пытается и нѣсколько опредѣленнѣе отвѣтить на вопросъ о предѣлахъ познанія (ib. c. III, срв. c. VI). По мнѣнію Лактанція „философія заключаетъ въ себѣ два элемента: знаніе и догадку (выводы ума). Знаніе не происходитъ отъ одного только ума и не пріобрѣтается одними усиліями размышленія. Одинъ Богъ имѣетъ источникъ знанія въ самомъ себѣ. Люди располагаютъ только тѣмъ знаніемъ, которое приходитъ извнѣ. Провидѣніе даровало намъ глаза, уши и другіе органы, посредствомъ которыхъ все, что мы знаемъ, входитъ въ нашу душу. Кто хочетъ достигнуть знанія размышленіемъ, тотъ только гадаетъ. Такимъ образомъ, философію составляютъ одни только догадки. Гдѣ отнимается знаніе, тамъ догадки только и остаются. Никто не можетъ знать того, чего самъ не видѣлъ или не слышалъ. Нельзя познать причинъ того, что происходитъ

въ природѣ и на небѣ, нельзя потому, что нѣтъ никого, кто-бы могъ сдѣлать ихъ доступными намъ, не слѣдуетъ даже искать ихъ, потому что найти ихъ нѣтъ возможности. Напримѣръ, знать, такъ-ли велико солнце, какъ кажется, не больше-ли оно земли, есть-ли луна—шаръ, привязаны-ли звѣзды къ тверди или движутся свободно по воздуху, какъ толста земля и на какомъ основаніи она утверждена, знать все это было-бы такою-же дерзостью, какую допустили-бы люди, берущіеся описывать отдаленный городъ, котораго никогда не видѣли, и о которомъ знаютъ только по слухамъ. Безразсудно толковать о предметѣ, относительно котораго легко уличить насъ во лжи. Но еще безразсуднѣе мечтать о познаніи такихъ естественныхъ вещей, познать которыя невозможно. Посему-то Сократъ и послѣдовавшіе ему академики имѣли право отрицать существованіе какого-либо совершеннаго знанія, потому что кто хочетъ достигнуть знанія размышленіемъ, тотъ только гадаетъ". Итакъ, познаваемо только то, что доступно внѣшнимъ чувствамъ,—этимъ единственнымъ источникамъ знанія; все, недоступное прямому наблюденію, непознаваемо, и размышленіе само по себѣ не имѣетъ значенія для познанія—вотъ основныя мысли Лактанція; онѣ выражены не вполнѣ точно и опредѣленно, совпаденіе Паскаля съ Лактанціемъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ все же несомнѣнно. Лактанцій и Паскаль—оба пытаются опредѣлить границы знанія, они сходятся въ ограниченіи знанія предѣлами опыта и въ признаніи зависимости ума отъ чувствъ, но взглядъ Лактанція есть крайній, узкій эмпиризмъ; не можетъ быть сомнѣнія, что Паскаль предоставлялъ опытному изслѣдованію болѣе простора и лучше умѣлъ цѣнить роль разума, какъ „одной изъ основъ истины".

Вопросъ о предѣлахъ знанія, поднятый Лактанціемъ, но слабо мотивированный, не привлекъ къ себѣ вниманія ни современниковъ, ни потомковъ. И только уже въ 17 вѣкѣ Гербертъ Чербери опять поднимаетъ его въ своемъ сочиненіи „Объ истинѣ" (De Veritate) (см. Güttler, Herbert v. Cherbury, München 1897; S. 11 сл. Орбинскій, Англійскіе деисты 17—18 вѣка; Одес. 1868, с. 59—60 сл.). Но этимъ почти, и ограничивается сходство между Г. Чербери и Паскалемъ; общій ходъ изслѣдованія, главные аргументы, результаты изслѣдованія у нихъ

различны. Подъ вліяніемъ страстныхъ и безплодныхъ споровъ между представителями догматизма, скептицизма и инстинктивнаго знанія, Гербертъ Чербери, подобно Локку, приходитъ къ мысли, что необходимо сначала изслѣдовать предѣлы человѣческихъ познавательныхъ способностей, а потомъ уже и браться за рѣшеніе тѣхъ или иныхъ вопросовъ; конечно, есть истины, общія всѣмъ философскимъ сектамъ; открытіе ихъ Гербертъ Чербери и ставитъ своей задачей (Güttler, S. 11). Такой эклектической задачей Паскаль не задавался. Гербертъ Чербери повторяетъ трюизмъ, высказанный еще Лактанціемъ,—что „человѣкъ не призванъ ни къ тому, чтобы все знать, ни обреченъ на полное незнаніе, онъ все-же можетъ нѣчто знать". Чего-же человѣкъ не можетъ и что можетъ познавать? Гербертъ Чербери не указываетъ этого прямо. Онъ даетъ на этотъ вопросъ косвенный, формальный отвѣтъ,—разъясняя понятіе и виды истины, и условія ея, откуда должно было вытекать, что познаваемо то, что отвѣчаетъ условіямъ познанія истины. Гербертъ Чербери исходитъ изъ положенія, что познаніе совершается посредствомъ опредѣленныхъ душевныхъ способностей или внутреннихъ силъ, которыя создаютъ „конформацію" или „аналогію" между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ; отсюда слѣдовало, что истина зависитъ отъ извѣстныхъ условій познанія, всякій объектъ познанія предполагаетъ соотвѣтствующую ему способность, и оба должны слиться въ нѣчто цѣльное, въ актъ познанія. Употребительныя въ то время опредѣленія истины: id quod est, rectitudo sola mente perceptibilis, congruentia rei et intellectus, Гербертъ считаетъ односторонними. По его мнѣнію, изслѣдованіе истины должно состоять именно въ томъ, чтобы установить число и порядокъ душевныхъ способностей, и законы, по которымъ онѣ выступаютъ въ „конформацію" съ родственными имъ объектами индивидуальнаго или общаго характера. Намъ нѣтъ нужды излагать предлагаемое далѣе Гербертомъ изслѣдованіе понятія истины, условій истины вообще, и различныхъ видовъ истины въ частности, и, наконецъ, соотвѣтствующихъ имъ познавательныхъ способностей; уже изъ сказаннаго ясно, что изслѣдованіе Герберта въ томъ, что касается исходныхъ пунктовъ изслѣдованія, его хода и аргументаціи, не дало Паскалю ничего существеннаго; только въ выводахъ своихъ Гербертъ Чербери,

иногда, какъ-бы случайно, приближается къ антиметафизической точкѣ зрѣнія Паскаля въ вопросѣ о предѣлахъ познанія. Сюда относится утвержденіе Герберта, что мы не можемъ познать свойствъ второй жизни, слѣдующей за смертью, (потому что не достаетъ нужныхъ для того условій и всеобщаго согласія) (Güttler, S. 30) и его взглядъ, что facultates nostrae ad analogiam propriam terminatae, quidditates (сущность) rerum intimas non penetrant, ideo quid res naturalis in se ipsa sit, tali in analogia ad nos, perfecte sciri non potest) (у Güttler'a S. 58). Но этотъ взглядъ не оказалъ на его мысль надлежащаго вліянія, Гербертъ Чербери отрицаетъ въ немъ только совершенное познаніе сущности вещей, несовершенное-же познаніе ея допускается имъ. Ближе къ Паскалю стоялъ въ этомъ вопросѣ Гассенди. Въ своихъ возраженіяхъ на книгу Герберта Чербери „Объ истинѣ". Гассенди высказываетъ мнѣніе, что разумъ нашъ не такъ созданъ, что-бы въ состояніи былъ познавать сущность вещей; мы должны довольствоваться познаніемъ внѣшнихъ свойствъ ихъ (См. у Güttler'a S. 126, 127, изъ Gassendi Opuscula, Lugduni 1658 fol. tom III, Ad librum Eduardi Herberti Angli De veritate epistola p. 411—419). Гассенди не хочетъ уклоняться отъ скептиковъ, отличавшихъ отъ внутренней сущности тѣла его чувственно-постижимыя качества, первая неизвѣстна и спорна, вторыя—внѣ сомнѣнія (Güttler, S. 127). По Гассенди appetitus sciendi hominibus innatus можетъ вполнѣ удовлетвориться познаніемъ чувственно-являющихся тѣлъ и тѣхъ практическихъ выводовъ, какіе могутъ быть изъ него сдѣланы. Паскаль допускалъ, что познаніе явленій можетъ углубляться и расширяться до безконечности, хотя никогда и не можетъ достигать сущности вещей и ихъ первоначалъ; Гассенди,— очень напоминая въ этомъ случаѣ Лактанція, чрезмѣрно съуживаетъ предѣлы опытной науки, относя къ непознаваемымъ и неразрѣшимымъ такіе предметы и проблемы, которые, по мнѣнію Паскаля, несомнѣнно подлежали компетенціи науки, какъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, земля-ли вращается около солнца или солнце около земли: по Гассенди въ подобныхъ вопросахъ обнаруживаются чрезмѣрныя притязанія разума.

Декартъ, главенствующій философскій умъ 17 вѣка, не подвергалъ спеціальному изслѣдованію вопроса о предѣлахъ человѣческаго познанія, но попутно онъ касался его не разъ,

и въ нѣкоторыхъ частностяхъ его взгляды соприкасаются съ взглядами Паскаля. И Декартъ, подобно Паскалю, мѣриломъ полной познаваемости объектовъ ставитъ равенство познавательной силы съ познаваемымъ объектомъ (Соч. Дек. изд. Куз. t. II p. 39—40). Но онъ колеблется въ выводахъ, вытекающихъ отсюда по отношенію къ предѣламъ человѣческаго познанія. Изъ того, что человѣческій умъ конеченъ и ограниченъ, слѣдовало, что Безконечное непознаваемо. Декартъ дѣлаетъ этотъ выводъ (Princ. de la phil. I, § 26, срн. Medit. 3-е изд. Куз. p. 282): въ самой природѣ безконечнаго заключается то, что я, конечный и ограниченный, не могу его понять (comprendre) и опредѣлить: это было-бы противорѣчіе (t. II, p. 311). Но за этимъ выводомъ тотчасъ же слѣдуютъ такія оговорки и разъясненія, которыя почти его уничтожаютъ, потому что въ результатѣ оказывается, что не только возможно ясно и достовѣрно доказать существованіе Божества, но и что наши идеи о Его Существѣ и свойствахъ яснѣе и отчетливѣе, достовѣрнѣе для насъ всѣхъ другихъ нашихъ идей. Такимъ образомъ, схоластическая раціональная теологія въ концѣ концовъ оказывается возможной и возстановляется въ своихъ правахъ. То-же колебаніе замѣтно и во взглядѣ Декарта на познаніе конечныхъ вещей. Такъ какъ здѣсь „легко можетъ быть“ равенство между субъектомъ и объектомъ—вѣдь тотъ и другой конечны,—то Декарту представляется возможнымъ полное и совершенное познаніе конечныхъ вещей (t. II. p. 39—40). Но иногда (t. II p. 266) ему кажется, что такое, исчерпывающее познаніе невозможно не только по отношенію къ безконечному, но и къ самомалѣйшей вещи въ мірѣ. Во всякомъ случаѣ, по мнѣнію Декарта, человѣкъ не можетъ знать о томъ, что онъ обладаетъ полнымъ и совершеннымъ знаніемъ какой-либо вещи, ибо для этого нужно всевѣдѣніе (t. II p. 39—40). Въ этомъ смыслѣ полное знаніе невозможно,—все-же для Декарта несомнѣнно, что для дискурсивнаго знанія доступны самыя субстанціи, которыя мы познаемъ не непосредственно, а по тѣмъ аттрибутамъ, въ коихъ выражается ихъ существо (t. II, 40, 41, 42, срн. p. 259—260. t. III, p. 94, 95, 96 сл.), доступны и первыя причины всего, служащія первыми принципами познанія; изслѣдованіемъ ихъ занимается метафизика, составляющая первую часть философіи, какъ системы наукъ, обни-

мающей все доступное человѣку знаніе (t. III. p. 10—24). Ясно, что Декартъ, не смотря на всѣ ограниченія и оговорки, въ вопросѣ о предѣлахъ познанія еще остается на почвѣ старой, догматической метафизики (срн. Bouillier, Hist. de la philos. cartés 3 éd. t. I. p. 62).

Въ этомъ вопросѣ ближе къ Паскалю стоялъ знаменитый Галилей. Послѣднему всегда казалось верхомъ дерзости мнѣніе тѣхъ, которые постигающую силу человѣка хотятъ сдѣлать мѣрою всего того, что можетъ создать природа, между тѣмъ какъ наоборотъ въ ней нѣтъ ни одного единственнаго дѣйствія.—какъ бы ни было оно незамѣтно, которое познать вполнѣ не превышало-бы способностей самыхъ просвѣщенныхъ умовъ. Указанное пустое притязаніе—все понять, можетъ возникнуть только у тѣхъ, которые никогда ничего не понимали. потому что если кто-нибудь хотя-бы разъ попытался осуществить на дѣлѣ то, что называется „вполнѣ познать“ какую нибудь единственную вещь, и дѣйствительно созналъ-бы, какъ обстоитъ дѣло съ знаніемъ, тотъ увидѣлъ-бы, что изъ безконечнаго множества вещей, служащихъ предметомъ познанія, онъ не разумѣетъ ни одной (W. W. II, 114, у Al. Riehl'a, Ueber d. Begriff d. Wissenschaft bei Galilei, Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 17, 1893, S. 8—9). Но ограниченнымъ является не только знаніе единичныхъ вещей, таково—знаніе вообще. Если мы спросимъ о сущности тяжести, то должны будемъ признать, что мы не имѣемъ о ней ни малѣйшаго знанія. Мы не знаемъ собственно принципы или силы, заставляющіе камень падать, такъ-же, какъ не понимаемъ, что движетъ луну по кругу. Одинъ и тотъ-же принципъ можетъ производить противоположныя явленія. Напрасно пускаемся мы въ умозрѣнія объ истинномъ существѣ или внутренней природѣ силъ или субстанцій; онѣ остаются необходимо неизвѣстны намъ, наше вѣдѣніе ограничивается только знаніемъ нѣкоторыхъ ихъ явленій, и когда мы исходимъ изъ этихъ явленій, то можемъ дойти до пониманія даже отдаленнѣйшихъ ихъ дѣйствій. Паскаль усвоилъ тѣ же взгляды на границы познанія, но обосновалъ ихъ иначе, чѣмъ Галилей.

Если теперь отъ общаго вопроса мы обратимся къ частностямъ, то увидимъ, что съ этой стороны ученіе Паскаля имѣетъ много пунктовъ соприкосновенія съ предшествовавшими ученіями. Подвергнуть изслѣдованію вопросъ о предѣлахъ позна-

нія Паскаля заставило усиленіе догматическихъ стремленій въ современной ему философіи. Нужно полагать, что въ этомъ случаѣ онъ имѣлъ въ виду философію Декарта, пріобрѣтавшую большую славу и болѣе и болѣе распространявшуюся. Аргументы, къ коимъ прибѣгалъ Паскаль встрѣчаются у различныхъ предшествовавшихъ и современныхъ ему мыслителей. Такъ, выше было отмѣчено, что уже Декартъ мѣриломъ познаваемости объекта ставитъ равенство или соразмѣрность познающаго субъекта съ познаваемымъ предметомъ; уже онъ высказалъ мысль, что для познанія безконечнаго нужно обладать безконечнымъ умомъ, какового человѣкъ не имѣетъ (изд. Куз. t. II. p. 79—80), что „человѣкъ какъ-бы средина между Безконечнымъ и ничто". но воспользовался этой мыслью для другихъ цѣлей, чѣмъ Паскаль, именно для объясненія возможности заблужденія, а не для обоснованія невозможности познанія Безконечнаго (изд. Куз t. I. p. 295); кромѣ того Декарту была еще чужда идея безконечности въ маломъ, онъ говорилъ лишь о безконечно-великомъ: микроскопъ еще не открылъ ему чудесъ безконечно-малаго; мысль Паскаля находилась уже подъ вліяніемъ удивительныхъ открытій, сдѣланныхъ съ помощью микроскопа. Но такъ какъ задача Паскаля прежде всего заключалась въ разрушеніи догматическаго идеала познанія, а надъ этимъ давно уже трудились скептики, то отсюда вполнѣ естественны совпаденія нѣкоторыхъ аргументовъ Паскаля съ извѣстными уже аргументами представителей древняго и современнаго ему скептицизма. Почти всѣ доводы, имѣющіеся у Паскаля, можно встрѣтить въ болѣе или менѣе аналогичной формѣ, у скептиковъ. Такъ указаніе на невозможность объять умомъ всѣ частныя вещи, сдѣланное еще Аристотелемъ, встрѣчается затѣмъ у многихъ скептиковъ: Секста эмпирика (M. VII, 265), Монтэня, Фр. Санхеца (Stöckl, Die Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, Bd. 3. S. 389); непознаваемость первоначалъ и сущностей вещей—одно изъ основныхъ положеній скептицизма, встрѣчаемое у всѣхъ его представителей (S. Emp. *П. V.* III. 1; о Монтэнѣ Tatel, Gesch. d. Skepticismus S. 171; Stapfer, o. c. p. 108 сл. Санхецъ—Stöckl, o. c. S. 390), какъ и положеніе о томъ, что „все опредѣлить и все доказать невозможно"; высказанное въ первый разъ Аристотелемъ, оно повторяется всѣми скептиками (П. V. II. 16, 207 и мн. др.;

особ. т. п. тропы Агриппы, П. V. I. 15, 166, Stöckl o. c. ib. S. 388); и какъ мы видѣли, играетъ важную роль въ методологіи Декарта. У Санхеца-же мы находимъ ссылку на связь вещей съ цѣлымъ міромъ и со всѣми другими вещами, какъ на неустранимое препятствіе къ исчерпывающему познанію какой-бы-то-ни было вещи (Stöckl, ib. S. 389). Санхецъ-же указываетъ и на „несоразмѣрность“ человѣка съ природой и дѣластъ отсюда отрицательные по отношенію къ метафизикѣ выводы. Точно также ничего новаго не представляла собою ссылка Паскаля на ограниченность нашихъ воспринимающихъ и постигающихъ способностей,—это не только излюбленная мысль скептиковъ, но она часто встрѣчается и у мыслителей догматическаго направленія. Наконецъ, и указаніе на субъективныя примѣси въ нашемъ познаніи вещей дѣлалось уже скептиками (П. V. I. 14, 128 и др.), а также бл. Августиномъ, и соображенія Паскаля по своей формѣ въ этомъ пунктѣ скорѣе примыкаютъ къ мысли этого послѣдняго (Срн. H. I, 1 p. 8 note 1). Такимъ образомъ, Паскаль пользуется главнымъ образомъ тѣмъ запасомъ соображеній, какой заготовили скептики. Но онъ далеко не исчерпалъ этого запаса, и его аргументація уступаетъ скептической и въ обстоятельности, и въ глубинѣ. Достаточно указать въ подтвержденіе этого на слѣдующее. 1. Критика чувственнаго воспріятія, представляемая Паскалемъ, отличается скудостью сравнительно съ тою критикою, какую даютъ такъ называемые 10 скептическихъ троповъ. 2. Паскаль не даетъ критики догматико-метафизическихъ понятій истины, причинной связи, и основываемыхъ на ней умозаключеній,—критики, на которую скептики потратили много труда и не безъ значительнаго успѣха. 3. Наконецъ, Паскаль, повидимому, не усвоилъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ результатовъ скептическихъ изслѣдованій,—что всякое воспріятіе и для скептицизма неоспоримо какъ фактъ субъективный, чисто какъ явленіе въ воспринимающемъ субъектѣ (Zeller, III. 1^3. 487), мысль, ясно развитая ранѣе Декарта, еще у блаж. Августина (Contra Academ l. III, c. XI. De vera relig. c. XXXIII). Паскаль легко могъ придти къ подобному взгляду на основаніи тѣхъ наблюденій, на которыя онъ ссылается, говоря о случаяхъ обманчивости и объ ограниченности органовъ чувствъ. Тѣмъ не менѣе не видно, чтобы онъ сдѣлалъ этотъ выводъ и извлекъ изъ него

тѣ или иные результаты для теоріи познанія. Хотя Паскаль и допускаетъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ къ нашему познанію о вещахъ примѣшивается нѣчто субъективное, но сужденіямъ разсудка онъ не приписываетъ значенія только проблематическаго и индивидуальнаго мнѣнія. Повидимому, онъ еще находитъ возможнымъ держаться реалистической точки зрѣнія. Сказанное объясняется, думается намъ, той цѣлью, какую преслѣдовалъ Паскаль; а эта цѣль заключается не въ томъ, чтобы, подобно скептикамъ, подорвать вѣру въ возможность всякаго достовѣрнаго знанія о вещахъ, а только въ томъ, чтобы разрушить старый, догматическій идеалъ познанія и ограничить послѣднее болѣе скромною сферою — „внѣшней стороны срединныхъ между безконечностями вещей“,— т. е. сферою явленій. Эта позитивистическая тенденція и сообщаетъ своеобразный, оригинальный характеръ Паскалевой критикѣ: у кого-бы Паскаль ни заимствовалъ свои доводы, у догматистовъ или пирронистовъ, онъ выводитъ изъ нихъ всегда позитивистическія, а не догматическія или скептическія, слѣдствія: онъ стремится доказать не то, что невозможно всякое достовѣрное познаніе, а то, что невозможно исчерпывающее метафизическое познаніе, что по самому положенію своему въ природѣ и по организаціи силъ своего разума мы можемъ познать только явленія. Слѣдовательно, Паскалева критика направлена противъ метафизики, но обосновываетъ позитивизмъ, а не пирронизмъ: отсюда понятенъ тотъ новый оборотъ, какой принимаютъ мысли Паскаля, развиваемыя въ положительной части его ученія о познаніи. Здѣсь мы естественно встрѣчаемся съ утвержденіемъ, что аппрегензіи (воспріятія) всегда истинны, достовѣрны, „такъ-же, какъ и выводы разума“,— эти утвержденія вполнѣ мирятся съ позитивизмомъ, допускающимъ возможность достовѣрнаго познанія, хотя и ограниченнаго областью явленій, но противорѣчатъ пирронизму, воздерживающемуся, по мѣткому выраженію Паскаля, не только отъ всякихъ опредѣленныхъ взглядовъ, но и отъ своихъ собственныхъ Несомнѣнно, однако, идея позитивизма въ наукѣ, въ формѣ самаго элементарнаго эмпиризма, предносилась уже сознанію и С. Эмпирика. У него мы находимъ уже въ зачаточномъ видѣ идею эмпирической науки или искусства, *ἡ ἐν τοῖς φαινομένοις στοεφομένη τέχνη*, ставящей себѣ скромную задачу — констатировать феномены, наблюдать данныя въ

опытѣ связи ихъ, предугадывать повтореніе ихъ, и такимъ образомъ достигать результатовъ, имѣющихъ общій характеръ, т. е. основанныхъ на большомъ числѣ наблюденій, сдѣланныхъ непосредственно или сохраненныхъ исторіей (S. Emp. M. VIII, 288. V. 103—104). Эта идея получила нѣкоторое развитіе у представителей школы врачей эмпириковъ. Рѣшительно отрицая познаваемость метафизическихъ причинъ и сущностей и ограничиваясь наблюденіемъ данныхъ въ опытѣ фактовъ и ихъ связей, эти ученые счастливо подмѣтили и формулировали нѣсколько немаловажныхъ правилъ эмпирическаго изслѣдованія, въ которыхъ отмѣчается значеніе наряду съ опытомъ и разума (Подроб. см. Brochard, Les sceptiques grecs, p. 363 сл.) Но, по мысли С. Эмпирика, его элементарное по своимъ пріемамъ опытное искусство ни по своему предмету, ни по задачѣ не должно идти далѣе того, что указывается и требуется какой-либо непосредственной практической нуждой; кромѣ того не ясно, какимъ образомъ понятіе хотя бы и подобной науки согласить съ принципомъ пирронизма, видящаго во всякомъ сужденіи разсудка только чисто субъективное, индивидуальное мнѣніе. Идея эмпирической науки, развиваемая медиками, имѣетъ частный характеръ, примѣняется только въ области медицины, а не распространяется ими на всѣ области знанія. Но то, что болѣе всего отличаетъ взглядъ Паскаля на человѣческое познаніе отъ взгляда пирроновцевъ и медиковъ, это—принятіе Паскалемъ не двухъ, а трехъ, и притомъ одинаково достовѣрныхъ источниковъ или „основъ“ знанія: чувствъ, разума и сердца. Въ ту эпоху, когда развивался скептицизмъ, обыкновенно принимались уже только два источника знанія: чувства и (дискурсивный) разумъ; ученіе, что существуетъ наряду съ ними еще непосредственное разумное созерцаніе, было оставлено. Еще менѣе могли считать тогда сердце какимъ-либо особымъ источникомъ знанія наряду съ двумя указанными, и даже полагать его въ основу познаваемой дѣятельности разума. Взглядъ скептиковъ на отношеніе представленій къ чувствованіямъ былъ повидимому противоположенъ взгляду Паскаля: скептики (S. Emp. II. V. I. 14. 80. 87.) полагали, что „различіе представленій о вещахъ ведетъ и къ различіямъ въ выборѣ или избѣжаніи вещей; выборъ или избѣжаніе покоится на удовольствіи или неудовольствіи, а удовольствіе или неудовольствіе—на воспріятіи и

представленіи, такъ что, если одни выбираютъ то, чего другіе избѣгаютъ, то это даетъ право умозаключить, что вещи производятъ въ насъ неодинаковыя воспріятія". Напомнимъ, что Паскаль высказывалъ какъ разъ обратный взглядъ: ему казалось, что именно эмоціональный моментъ въ воспріятіи вліяетъ на характеръ и содержаніе представленія о предметѣ. Ученіе стоиковъ о „согласіи души", утверждающемъ сужденіе разума какъ истинное, оттѣняетъ собственно-волевой моментъ въ дѣятельности познанія, и ко взгляду Паскаля имѣетъ только очень отдаленное отношеніе, поскольку и стоики признаютъ участіе въ актѣ познанія не только интеллекта, но и воли. Вообще же мы не можемъ указать предшественниковъ въ его взглядѣ на сердце, какъ на одинъ изъ источниковъ знанія, какъ на источникъ знанія принциповъ, и теоретическихъ, и практическихъ, вплоть до 17-го вѣка. Правда, Паскаль въ Священномъ Писаніи, которое онъ усердно изучалъ, и у нѣкоторыхъ церковныхъ писателей могъ встрѣтить взглядъ, по которому сердце является источникомъ вѣры въ Бога (Рим. X. 10), а омраченіе сердца источникомъ невѣрія (Рим. I, 21); „мы потому и вѣруемъ въ Бога, говоритъ Минуцій Феликсъ въ сочиненіи „Октавій" (с. 32), что не видимъ Его, но можемъ чувствовать Его (Migne, ser. lat. t. III, p. 340); очами сердца, очами вѣры мы видимъ въ природѣ Бога, утверждалъ и Ѳеофилъ Антіохійскій (Ad. Autol. 1, c. 7, Migne, ser. gr. t. VI, p. 1036). Но Паскаль сферу эмоціональнаго познанія не ограничивалъ только областью религіозной вѣры, она представлялась ему значительно болѣе широкой. Это обстоятельство съ одной стороны, и сходство терминологіи съ другой даетъ право сблизить ученіе Паскаля о сердцѣ съ ученіемъ Герберта Чербери „о естественномъ инстинктѣ" (См. Güttler, o. c. S. 26 сл.). Гербертъ Чербери относитъ естественный инстинктъ къ числу способностей разума, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Способность—это всякая внутренняя сила, приводящая къ раскрытію взаимныхъ разнообразныхъ отношеній между познающимъ субъектомъ и объектомъ. Всѣ способности можно раздѣлить на четыре класса: способности естественнаго инстинкта, внутренняго чувства, внѣшняго чувства и рефлексивнаго мышленія (Discursus), дѣленіе, встрѣчающееся уже у Августина и Скота Эригены (Güttler, o. c. S. 26, Anm.). „Все, что ведетъ свою достовѣрность отъ всеобщаго согласія, необходимо истинно и

осуществляется въ силу всеобщей психической способности, производящей это согласіе. Эту способность Гербертъ Чербери и называетъ естественнымъ инстинктомъ. Ясно, что этотъ инстинктъ съ точки зрѣнія Герберта есть нѣчто сложное, и собственно состоитъ изъ ряда инстинктовъ, т. е. обнаруженій всѣхъ тѣхъ свойственныхъ нормальному человѣку способностей, посредствомъ которыхъ всеобщія понятія, поскольку они касаются внутренней, т. е. метафизической аналогіи вещей (понятіе причины, средства, цѣли, добра, зла, прекраснаго), или сохраненія индивида, вида, рода и мірового цѣлаго,—конформируются съ объектомъ прямо, непосредственно, т. е. безъ посредства во времени рефлектирующаго мышленія (Güttler. S. 30, Anm. 1). Всеобщія инстинктивныя понятія происходятъ не случайно, и не изъ опыта, они суть часть божественной мудрости и перешли къ намъ отъ Творца (Güttler, S. 31). Такъ какъ они являются предшествующими условіями познанія, то стоическое сравненіе души съ tabula rasa совершенно ложно, какъ и выводъ познанія отъ внѣшнихъ объектовъ: эти понятія предшествуютъ опыту, (слѣд. апріорны, Güttler, S. 32) естественный разумъ извлекаетъ ихъ чисто изъ себя самого, безъ всякаго содѣйствія дискурсивнаго мышленія (Güttler, S. 34). Они носятъ названіе всеобщихъ въ динамическомъ смыслѣ, не потому, чтобы они были вполнѣ развиты въ каждомъ человѣкѣ безъ различія, а потому, что они были-бы всеобщими, если бы ничто не препятствовало узнать ихъ. Этихъ понятій немного, всѣ остальныя пріобрѣтаются на пути дискурсивнаго мышленія. Поэтому читатель пусть постоянно имѣетъ въ запасѣ это небольшое число положеній истины и пользуется ими какъ лучшимъ типомъ божественнаго Провидѣнія и Мудрости. На разныхъ языкахъ они обозначаются различно, но искренній другъ истины не отступитъ предъ этой трудностью и обратится къ изученію смысла словъ (Güttler, S. 31). По шести признакамъ можно отличить всеобщія понятія естественнаго инстинкта отъ общихъ понятій, полученныхъ путемъ дискурсивнаго мышленія: 1. Ex prioritate 2. ex independentia, 3. ex universitate, 4. ex certitudine, 5. ex necessitudine (каждое изъ нихъ является и біологическимъ принципомъ самосохраненія), 6. ex modo conformationis: они даютъ моментально истину безъ протекающаго во времени дискурсивнаго процесса. Способность естественнаго инстинкта имѣетъ

двоякій объектъ: „спеціальный“—вѣчное блаженство, который естественный инстинктъ ставитъ всеобщей цѣлью всѣхъ стремленій; и „общій“—все то въ каждой вещи, во всемъ мірѣ и въ насъ, что можетъ послужить средствомъ для указанной цѣли (Güttler, S. 35—36). Таковы существенныя черты ученія Герберта Чербери о естественномъ инстинктѣ. Несомнѣнно, оно содержитъ много мыслей, впослѣдствіи встрѣчающихся въ ученіи Паскаля о сердцѣ, такъ что можетъ показаться, что Паскаль только повторяетъ съ нѣкоторыми пропусками и въ отрывочной формѣ то, что сказано уже Гербертомъ. Но подобное представленіе объ отношеніи данныхъ ученій Герберта и Паскаля было-бы не вполнѣ точно. Прежде всего можно указать на то, что по взгляду Герберта инстинктъ относится къ числу способностей разума, слѣдовательно, имѣетъ своимъ назначеніемъ давать разумное познаніе; между тѣмъ какъ Паскаль, строго различая между разумомъ и сердцемъ, истины, имѣющія послѣднее своимъ источникомъ, относитъ къ области не разума и науки, а вѣры, хотя, развивая нѣсколько далѣе свои взгляды, и Гербертъ и Паскаль могли-бы придти къ соглашенію въ этомъ пунктѣ, такъ какъ различіе между ними здѣсь скорѣе заключается въ точкѣ зрѣнія, чѣмъ въ существѣ дѣла. Далѣе, въ своемъ ученіи о сердцѣ, какъ источникѣ познанія, Паскаль остается вѣрнымъ своей антиметафизической точкѣ зрѣнія: истины сердца и инстинкта не имѣютъ у него назначенія указать метафизическія аналогіи и свойства вещей, онѣ имѣютъ всетаки относительный характеръ. Наконецъ, Паскалемъ отвергается защищаемый Гербертомъ критерій — всеобщее согласіе, въ которомъ Гербертъ видѣлъ единственное средство устранить заблужденіе и достигнуть истины.

Обратимся теперь къ вопросу о богопознаніи, рѣшеніе котораго и было цѣлью гносеологическихъ изысканій Паскаля. Прежде всего ясно, что по этому вопросу Паскаль рѣзко расходится и съ господствующими взглядами патристики и съ схоластикой, и съ Декартомъ, въ этомъ пунктѣ оставшимся ей вѣрнымъ, и съ Бэкономъ. Взглядъ, выработанный подъ значительнымъ вліяніемъ теологіи Филона и Плотина, еще выдающимися мыслителями патристическаго періода и затѣмъ усвоенный схоластикой, заключался въ признаніи, что Богъ

въ Самомъ Себѣ, въ Своемъ естествѣ, непостижимъ и недосягаемъ, адэкватное познаніе о Немъ невозможно; но относительное познаніе, именно познаніе Его бытія и Его существа, насколько они открываются въ мірѣ, Его твореніи, вполнѣ возможно для разума. Сообразно съ такимъ взглядомъ, въ патристическую и средневѣковую эпоху дѣлаются попытки представить раціональныя доказательства въ пользу истины существованія Божества и развивается умозрѣніе о Его свойствахъ. Голоса аріанъ, утверждавшихъ, что Богъ абсолютно непостижимъ, и Дунса Скотта, настаивавшаго на мысли, что возможно постичь самое Существо Божества, терялись въ дружномъ хорѣ голосовъ, защищавшихъ взглядъ, что Богъ, непостижимый Самъ въ Себѣ, однако познаваемъ въ Своихъ свойствахъ, открывающихся въ мірѣ. Таковъ-же въ сущности и взглядъ Декарта, допускавшаго возможность только несовершеннаго познанія о Безконечномъ и Его свойствахъ (изд. Куз, t. I. p. 387. срн. p. 408). Схоласты: монахъ Гаунилонъ и Ѳома Аквинскій считаютъ несостоятельнымъ выставленное Анзельмомъ онтологическое доказательство въ пользу истины бытія Божія, Оккамъ и Айльи возстаютъ (Tafel, o. c. S. 134; S. 137 сл. Stöckl, o. c. Bd. 2. S. 1009—1015) противъ Аристотелевскаго доказательства необходимости признанія перводвижителя, и повидимому отрицаютъ возможность „естественнаго богопознанія“,—Дунсъ Скоттъ отрицаетъ, что наше понятіе о Богѣ eo ipso дѣлаетъ очевиднымъ реальное бытіе Бога (Stöckl, o. c. Bd. 2, S. 814—815), но въ общемъ схоласты (за исключеніемъ Оккама) вѣрятъ въ возможность строго-раціональныхъ доказательствъ этой истины и сами пытаются представить таковыя вмѣсто тѣхъ, которыя признаны ими неудовлетворительными. Николай Кузанскій сначала учитъ, что безконечная сущность вещей,—Богъ,—непознаваемъ для конечнаго разсудка (R. Falckenberg, Grundzüge d. Philos d. Nic. Cus. Bresl. 1880, S. 106) и созерцается умомъ, но позднѣе и Кузанскій возвращается къ догматизму (Иберв.-Гейнце. Ист. н. ф. вып. 1, с. 39 р. п.). Декартъ съ большимъ уваженіемъ отзывается о доказательствахъ бытія Божія, представленныхъ предшественниками: „Думаю, говоритъ онъ, что почти всѣ соображенія, кои по поводу этихъ вопросовъ были приведены великими людьми, имѣютъ силу доказательствъ, если они достаточно поняты. И я убѣжденъ, что едвали можно представить тутъ еще какія-нибудь соображенія, которыхъ-бы

никто ранѣе не приводилъ. Однако, полагаю, что ничего не можетъ быть полезнѣе въ философіи, какъ старательно выдѣлять наилучшія изъ всѣхъ ихъ, и столь-же тщательно и ясно излагать ихъ, чтобы на послѣдующее время для всѣхъ они имѣли значеніе дѣйствительныхъ доказательствъ". Отсюда видно, что Декартъ считаетъ приведенныя имъ самимъ доказательства только усовершенствованіемъ прежнихъ. Онъ не сомнѣвается въ полной силѣ своихъ доказательствъ. „Онъ считаетъ доказательства, которыми пользуется, равными по достовѣрности и очевидности геометрическимъ или даже превосходящими ихъ" (Изд. Кузъ. t. I. p. 218, 219, 220). Точно также, еще ранѣе Декарта, Бэконъ допустилъ возможность естественной теологіи, т. е. такой, которая исходя изъ разсмотрѣнія естественнаго порядка вещей, достигаетъ до познанія бытія Бога, Высочайшаго Разума, творящаго міръ и управляющаго имъ (Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilos. Bd. I, S. 209 сл. Срн. Adam, o. c. p. 42—44), а Гербертъ Чербери попытался на основаніи своего критерія истины,—consensus universalis,—отыскать общепризнанныя и потому существенныя истины всякой религіи, изъ коихъ первая заключается въ признаніи бытія Высочайшаго Существа (Pünjer, ib. S. 216 сл.). Не смотря на то, что, такимъ образомъ, допущеніе возможности въ большей или меньшей мѣрѣ, раціональнаго познанія бытія Божества и Его свойствъ имѣло за себя авторитеты древнихъ и новыхъ великихъ мыслителей, Паскаль выступаетъ съ ученіемъ совершенно противоположнымъ: разумъ не въ состояніи познать ни того, что есть Богъ, ни даже того, есть Онъ или нѣтъ Его. Не Паскаль, однако, первый выступаетъ съ этимъ смѣлымъ положеніемъ. Подобный тезисъ старались установить уже древніе скептики, но на своихъ спеціально-скептическихъ основаніяхъ (S. Emp. II. V. III. 1, 2—9, 11). По своему обыкновенію С. Эмпирикъ указываетъ на непримиримое противорѣчіе представленій и понятій о Богѣ у различныхъ философовъ и полагаетъ, что отсюда вытекаетъ тотъ выводъ, что не только неизвѣстна сущность Божества, но и самое понятіе о Немъ въ силу указанныхъ противорѣчій немыслимо. Если же неизвѣстна сущность Божества, то неизвѣстны и Его свойства. Что же касается того, существуетъ-ли Богъ, то прежде всего С. Эмпирикъ указываетъ на то, что бытіе Божіе не очевидно, т. е. не есть нѣчто данное для чувствъ (ib. III. 1. 6), такъ какъ если бы

оно было очевидно, то не было бы и противорѣчивыхъ мнѣній о Немъ. Но оно и не доказуемо, ни чрезъ очевидное,— потому что въ этомъ случаѣ бытіе Божіе было бы явно для насъ,—чего въ дѣйствительности нѣтъ,—ни чрезъ неочевидное, скрытое, потому что послѣднее само нуждается въ доказательствѣ, а это доказательство чрезъ очевидное, какъ сказано невозможно, а черезъ новое скрытое ведетъ къ тропу безконечности. Такимъ образомъ, если бытіе Божіе не можетъ быть доказано ни изъ него самого, ни чрезъ другое, то отсюда слѣдуетъ, что оно непостижимо". Такимъ образомъ религіозный агностицизмъ скептиковъ главнымъ образомъ основывается съ одной стороны на тропѣ противорѣчія мнѣній, съ другой на отрицаніи возможности доказательства. Паскаль обосновываетъ свой агностицизмъ иначе: послѣдній является у него слѣдствіемъ его позитивистическаго взгляда на предѣлы дискурсивнаго познанія. Въ концѣ среднихъ вѣковъ Айльи доказывалъ, что естественнымъ путемъ о Богѣ невозможно ни непосредственное, ни опосредствованное познаніе, непосредственное потому, что все наше естественное познаніе достигаетъ до насъ черезъ чувства, а Богъ черезъ нихъ не познается, опосредствованное потому, что оно предполагаетъ первое (Tafel, o. c. S. 137). Таковъ же въ сущности былъ и взглядъ Оккама, прибавлявшаго, что бытіе Бога не вытекаетъ изъ понятія Его (Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. Th. II[8] S. 309—310). Очевидно, что Оккамъ и Айльи не сказали ничего особеннаго сравнительно съ Секстомъ Эмпирикомъ. Соображенія Монтэня отчасти совпадаютъ съ нѣкоторыми соображеніями Паскаля. Если мы не можемъ получить достовѣрнаго познанія даже объ окружающей насъ природѣ, то „что можетъ быть суетнѣе желанія разгадать Бога посредствомъ нашихъ аналогій и догадокъ? измѣрить Его и міръ мѣрою нашихъ способностей и нашихъ законовъ?" (Изд. Le Clerc t. II, 276, у Henn. o. c. S. 16). Человѣкъ можетъ быть только тѣмъ, что онъ есть, его воображеніе отвѣчаетъ его силамъ. Я полагаю, древность мечтала, что она постигаетъ величіе божества, приравнивая его къ человѣку, облекая его человѣческими способностями, надѣляя его и своими самыми прекрасными качествами и постыднѣйшими страстями (ib. t. II, 288. 306. 253 у Henn. ib.). Вмѣстѣ съ Филономъ и такъ называемымъ отрицательнымъ христіанскимъ богословіемъ Монтэнь полагаетъ, что ничто наше не можетъ

быть приравнено или отнесено какимъ-бы-то-ни-было образомъ къ божественной природѣ, все подобное пятнаетъ ее и дѣлаетъ несовершенною (ib. t. II, 292 Henn. ib. S. 16). Развѣ Богъ вручилъ намъ ключи и открылъ главныя пружины своего могущества? Развѣ Онъ обязался не переступать предѣловъ нашей науки? Его юрисдикція безконечна и безпредѣльна, а ты ссылаешься на муниципальный законъ. Если и допустить, что ты кое-какъ подмѣтилъ здѣсь нѣкоторыя черты Его дѣйствій, то можешь ли ты думать, что въ этомъ твореніи Онъ отлилъ всѣ Свои формы и всѣ Свои идеи? (t. II. 294. у Henn. ib. S. 17). Итакъ Монтэнь отрицаетъ возможность совершеннаго богопознанія; точнѣе—возможность раціональной, независимой отъ вѣры и откровенія теологіи вообще. Ни одинъ опытъ раціональной теологіи не можетъ претендовать на значеніе строго-научнаго изслѣдованія, обезпечивающаго достовѣрные результаты; скорѣе подобные опыты имѣютъ морально-педагогическое значеніе,—это прекрасныя упражненія въ служеніи религіи, въ подчиненіи вѣрѣ. Такимъ образомъ въ отрицательной части своего ученія о богопознаніи Паскаль отступаетъ отъ схоластовъ и догматическихъ философовъ и сходится съ скептиками древняго и ближайшаго къ нему времени, если не всегда въ основаніяхъ, то по крайней мѣрѣ въ защищаемомъ тезисѣ. Въ положительной части этого ученія онъ отступаетъ отъ тѣхъ и другихъ и переходитъ на сторону мистиковъ, поскольку именно онъ вопреки скептикамъ допускаетъ нѣкоторую возможность богопознанія, но источникомъ его не считаетъ дискурсивный разумъ, и даже разумъ вообще; такъ какъ не видно, чтобы Паскаль наряду съ дискурсивнымъ мышленіемъ принималъ еще разумъ непосредственно созерцающій трансцедентный объектъ. Между тѣмъ, всѣ извѣстные до Паскаля мистики были въ большей или меньшей мѣрѣ мистиками-интеллектуалистами, они учили о непосредственномъ созерцаніи Божескаго Существа разумомъ какъ о высшей, доступной здѣсь человѣку ступени познанія, совершенства и блаженства, элементы чувства и воли у нѣкоторыхъ мистиковъ, какъ Бернардъ Клервосскій и оба Викторинцы, хотя въ процессѣ созерцанія имѣли и важное, но все же второстепенное значеніе, они являлись слѣдствіемъ интеллектуальнаго акта, такимъ образомъ актъ богопознанія для всѣхъ вообще мистиковъ есть актъ интеллектуальнаго созерцанія бо-

жества. Мистицизмъ Паскаля имѣетъ другой характеръ: на его взглядъ первичнымъ элементомъ богопознанія является чувствованіе, ощущеніе сердцемъ Бога, какъ Высшаго Блага души. По этому отличительному признаку мистицизмъ Паскаля можно назвать мистицизмомъ эмоціоналистическимъ. Вторымъ отличительнымъ признакомъ мистицизма Паскаля является взглядъ послѣдняго на границы богопознанія: мистики всегда мечтали о постиженіи самой божественной сущности или природы, Паскаль же предѣлы богопознанія ограничилъ однимъ только познаніемъ истины бытія Божества. И въ вопросѣ о достовѣрности познанія, какъ и въ вопросѣ о предѣлахъ его Паскаль проходитъ среднимъ между догматизмомъ и скептицизмомъ путемъ; не отрицая вмѣстѣ съ догматистами достовѣрнаго познанія, конечно въ указанныхъ ранѣе предѣлахъ, Паскаль, становясь на точку зрѣнія абсолютнаго раціонализма, разъясняетъ, что та достотѣрность, какая свойственна человѣческому познанію,—не абсолютна, а относительна,—разъясняетъ такимъ образомъ на основаніи доводовъ, уже ранѣе представленныхъ скепсисомъ (P. V. l. c.). Ненадежность индукціи, гипотегическій и недоказуемый характеръ началъ знанія (напр. тропы Агриппы о гипотетическомъ характерѣ доказательствъ и т. н. „другъ черезъ друга"), возможныя различія въ пониманіи первыхъ принциповъ знанія, и пр. всѣ это очень извѣстныя соображенія, изъ которыхъ одни не разъ выдвигались, другія же могли быть внушены Паскалю скептиками какъ „универсальными", такъ и „методическими": Паскаль пользуется скептическими доводами, но только избранными, самыми сильными, и пользуется только для борьбы съ догматическимъ понятіемъ о достовѣрности, а не для ниспроверженія всякой достовѣрности: онъ принимаетъ посылки пирронизма, но отрицаетъ его выводы изъ нихъ, опираясь при этомъ какъ на общій свой взглядъ на предѣлы познанія, такъ и на внутренній опытъ, свидѣтельствующій о фактической несомнѣнности для насъ тѣхъ или иныхъ познаній.

Паскалю не удалось дать своей новой теоріи мистицизма обстоятельнаго и яснаго развитія, хотя онъ и приписывалъ ей важное значеніе: это былъ тотъ камень, на которомъ онъ хотѣлъ основать вѣру. Здѣсь лежало послѣднее научное основаніе его религіозной этики. Слѣдующій, сохранившійся пос-

лѣ Паскаля отрывокъ ясно указываетъ задачу его гносеологіи. Паскаль пишетъ: разумъ дѣйствуетъ медленно ежечасно засыпаетъ и впадаетъ въ ошибки, потому что онъ долженъ имѣть дѣло со множествомъ взглядовъ и началъ, не упуская изъ виду ни одного изъ нихъ, но онъ не можетъ объять ихъ всѣ сразу. Чувство (le sentiment) дѣйствуетъ не такъ: оно дѣйствуетъ моментально и всегда готово дѣйствовать. Слѣдовательно, заключаетъ Паскаль, нужно перенести вѣру въ чувство, а иначе она постоянно будетъ шаткой. Этотъ отрывокъ раскрываетъ передъ нами мотивы, заставившіе Паскаля предпринять гносеологическія изысканія, онъ ясно показываетъ чего именно искалъ Паскаль: ему нужно было найти въ человѣческомъ сознаніи наиболѣе твердую опору для религіи. И хотя, какъ сказано, избранная имъ въ вопросѣ о богопознаніи точка зрѣнія и осталась недостаточно разработанной, все же ясно, что здѣсь мы имѣемъ твердый опорный пунктъ для того, что-бы опять отличить Паскаля и здѣсь отъ скептиковъ. Послѣдніе унижали разумъ, чтобы возвысить вѣру, чтобы слѣпо подчинить человѣка тому, что принято, что издавна пріобрѣло авторитетъ. Такъ дѣлали древніе скептики, такъ поступалъ и Монтэнь, поэтому Стапферъ въ своей монографіи о Монтэнѣ (Stapfer, Montaigne, Paris 189.., изъ серіи Les grands écriv. franç. p. 175) обнаруживаетъ поверхностное пониманіе и знаніе скептицизма, когда утверждаетъ, что Монтэнь не былъ скептикомъ, такъ какъ мы находимъ въ его „Опытахъ“ ясный и рѣшительный призывъ къ подчиненію вѣрѣ христіанской и ея главѣ—папѣ, и такъ какъ онъ жилъ и умеръ, какъ вѣрующій католикъ. Такъ поступилъ бы и Секстъ Эмпирикъ, если бы онъ жилъ во времена Монтэня (Срн. P. V. III, 1, 2) во Франціи Паскаль обосновываетъ вѣру иначе, чѣмъ скептики, не только отрицательно, но и положительно. Правда, онъ подвергаетъ разумъ критикѣ, но его критика преслѣдуетъ иную задачу и даетъ иные результаты, чѣмъ критика скептиковъ: Паскаль несомнѣнно имѣетъ замыселъ основать вѣру на положительной гносеологической доктринѣ.

II. Критическія замѣчанія по поводу ученія Паскаля.

Въ какой степени предложенное Паскалемъ рѣшеніе проблемы, какъ въ ея собственно-этической, такъ и гносеологической части, можетъ считаться обоснованнымъ?

Точный, вполнѣ обстоятельный, и объективно-обоснованный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только послѣ изученія исторіи этической проблемы послѣ Паскаля. Такъ какъ мы не беремъ сейчасъ на себя исполненія этой послѣдней задачи, то при критическомъ разборѣ мы теперь ограничимся только краткими замѣчаніями, касающимися наиболѣе существенныхъ пунктовъ Паскалева ученія.

Прежде всего бросается въ глаза то, что въ ученіи Паскаля очень много пробѣловъ: онъ или совсѣмъ не касается или только мимоходомъ, какой-нибудь одной фразой касается нѣкоторыхъ важныхъ вопросовъ и цѣлыхъ отдѣловъ этики. Такъ напр., имъ обойденъ совершеннымъ молчаніемъ вопросъ о свободѣ воли, почти совершенно забыты вопросы положительной соціальной этики и пр. Паскаль не имѣетъ системы этики, онъ изслѣдуетъ только самые кардинальные пункты христіанской морали.

Это изслѣдованіе не свободно отъ важныхъ недостатковъ, но оно отличается и значительными достоинствами.

Намъ представляется вполнѣ правильнымъ взглядъ Паскаля, что благо не есть нѣчто непосредственно доступное и очевидное, что оно напротивъ есть проблема,—естественная, неустранимая и важнѣйшая проблема и мысли, и жизни.

Но постановка ея у Паскаля не отличается ни надлежащей отчетливостью, ни широтой. Прежде всего вопросъ въ ея понятіи недостаточно выясненъ и разграниченъ—недо-

статки, объясняющіеся незаконченностью труда Паскаля. Паскаль говоритъ безразлично то о благѣ, то о счастьи, то о цѣли жизни, то о смыслѣ жизни, нигдѣ не объясняя, въ какомъ отношеніи стоятъ эти понятія другъ къ другу и какое мѣсто занимаютъ въ этической проблемѣ. Недостаточно продумано Паскалемъ и отношеніе этическаго знанія къ другимъ видамъ человѣческаго знанія. Въ этомъ вопросѣ онъ колеблется и противорѣчитъ самъ себѣ. Иногда онъ высказывается въ томъ смыслѣ, что всякое другое знаніе, кромѣ чисто этическаго, излишне, что̀ служитъ доказательствомъ, что въ это время Паскаль еще не понималъ всей широты и сложности этической проблемы, ея связи со всѣмъ человѣческимъ знаніемъ, и съ вопросомъ о смыслѣ жизни, о назначеніи человѣка въ мірѣ, слѣдовательно, и съ метафизическимъ умозрѣніемъ. Правда, въ матеріалахъ, оставшихся послѣ Паскаля, есть отрывки, въ которыхъ онъ поднимаетъ вопросъ о смыслѣ существованія человѣка, о его назначеніи въ мірѣ. Этотъ вопросъ не тождественъ съ вопросомъ о благѣ и счастіи человѣка, хотя они и внутренно связаны, такъ какъ въ чемъ же должно заключаться истинное благо и счастіе человѣка, какъ не въ исполненіи своего назначенія въ мірѣ, придающемъ разумный смыслъ его существованію и доставляющемъ ему внутреннее удовлетвореніе? Однако вопросъ о смыслѣ жизни и о назначеніи человѣка въ изслѣдованіи Паскаля не играетъ никакой роли, этическая проблема рѣшается независимо отъ него. Произошло это, кажется, отъ того, что Паскаль не уяснилъ себѣ надлежащимъ образомъ своего отношенія къ метафизикѣ. Въ силу связи человѣческаго существованія съ міровымъ, вопросъ о назначеніи человѣка неразрывно связанъ съ вопросомъ о смыслѣ мірового бытія, и вслѣдствіе этого не можетъ быть рѣшенъ безъ метафизическаго умозрѣнія. Но такъ какъ Паскаль держался того взгляда, что метафизика — невозможна, то онъ и вынужденъ былъ игнорировать проблему о смыслѣ человѣческаго существованія и всю этическую проблему свести исключительно къ антропологическому изслѣдованію проблемы блага. Былъ-ли Паскаль правъ съ своей точки зрѣнія, поступивъ такимъ образомъ? Если-бы метафизика была мыслима исключительно только какъ научно-раціональное познаніе на подобіе естественныхъ и математическихъ наукъ, то Паскаль былъ-бы вполнѣ правъ въ своемъ уклоненіи отъ

рѣшенія проблемы блага въ связи съ проблемой о смыслѣ бытія. Но съ точки зрѣнія Паскаля-же было возможно другое понятіе о метафизикѣ, къ сожалѣнію имъ не сознанное Онъ самъ далъ предпосылки для понятія о метафизикѣ какъ о сообразной съ опытомъ и разумомъ моральной вѣрѣ, содержаніемъ коей служатъ положенія, касающіяся недоступной опыту и разуму области. Паскаль даже высказалъ и основное положеніе своей моральной вѣры о смыслѣ мірового бытія, и не трудно видѣть, какъ онъ былъ приведенъ естественнымъ ходомъ своихъ размышленій къ этому положенію: въ его матеріалахъ намѣчена глубокая мысль, что Богъ, истинное Благо, можетъ быть истинною цѣлью стремленій человѣка только въ томъ случаѣ, если Онъ есть и міровая цѣль. Такимъ образомъ, то, что служитъ условіемъ для вѣры въ объективную реальность цѣли жизни, и само получаетъ для Паскаля объективно реальное значеніе. Съэтой точки зрѣнія у Паскаля дѣлаются указанія на всемірное и космическое значеніе христіанства. Однако, всѣ относящіяся сюда мысли не приведены въ связь, и не видно, чтобы Паскаль ясно сознавалъ значеніе и мѣсто ихъ въ изслѣдованіи проблемы блага, и, такимъ образомъ, говорить о какой-либо опредѣленной, сознательно-построенной, метафизической теоріи о смыслѣ человѣческаго и мірового бытія въ „Мысляхъ“ Паскаля мы не имѣемъ права. Эта теорія была для Паскаля возможна, не смотря на отрицаніе имъ старой метафизики, къ этой теоріи Паскаль былъ близокъ, но ему не суждено было создать въ этомъ пунктѣ что-либо положительное.

Многіе изъ предшественниковъ Паскаля сознательно ставили или хотѣли ставить проблему о благѣ въ связь съ метафизическимъ ученіемъ о мірѣ и его первоначалѣ Не къ ихъ направленію примыкаетъ Паскаль, пытаясь рѣшить этическую проблему на основаніи антропологическаго изслѣдованія и отрицая возможность научно-раціональной метафизики. Нѣкоторые изъ его предшественниковъ желали-бы при рѣшеніи этической проблемы обойтись совсѣмъ безъ натурфилософіи и метафизики, такъ-же хотѣлъ-бы поступить и Паскаль. Но онъ не остался вѣренъ своему намѣренію, и естественная логика его изслѣдованія противъ воли вывела его за предѣлы слишкомъ тѣснаго для него круга, подвела къ проблемѣ о цѣли мірового бытія, она заставила его сознать необходимость

гносеологическаго изслѣдованія съ цѣлью обосновать объективное значеніе первоначально изъ антропологическихъ основаній выведенной цѣли жизни. Отсюда ясно видны какъ оригинальность, такъ и неполная опредѣленность и колебаніе Паскаля въ пониманіи этической проблемы. Въ пониманіи и формулированіи проблемы Паскаль примыкаетъ къ традиціи, но не вполнѣ; онъ отвергаетъ нѣчто существенное въ ней, но и не вездѣ въ состояніи дать положительное новое; онъ отрицаетъ старую метафизику, но его собственное изслѣдованіе указываетъ путь къ новой метафизикѣ, въ формѣ наукообразной моральной вѣры, и старые метафизическіе вопросы освѣщаетъ новымъ свѣтомъ; еще ранѣе Канта Паскаль пытался обосновать метафизическія идеи на сознаніи должнаго.

Итакъ, логика изслѣдованія внесла исправленіе во взгляды Паскаля на отношеніе этики къ другимъ областямъ знанія.

Какъ телеологическая точка зрѣнія Паскалевой этики намъ представляется правильною, такъ правильнымъ представляется намъ и тотъ путь, которымъ Паскаль шелъ къ рѣшенію вопроса о высшемъ благѣ: намъ кажется, что этого вопроса нельзя рѣшить иначе, какъ чрезъ изслѣдованіе и объясненіе этической природы человѣка, какъ думалъ и Паскаль. А такъ эта природа неизвѣстна намъ непосредственно, ея свойства неочевидны, и такъ какъ она открывается намъ въ рядѣ фактовъ этическаго сознанія и жизни людей, то изслѣдованіе этической природы человѣка не можетъ состоять ни въ чемъ другомъ, кромѣ научнаго, т. е. индуктивно-гипотетическаго изслѣдованія указанныхъ фактовъ; такимъ образомъ и методъ изслѣдованія, приложенный Паскалемъ къ изслѣдованію природы, думается намъ, также правиленъ. Вопросъ можетъ быть только о томъ, насколько точно и послѣдовательно онъ проведенъ, правильны-ли выводы изъ взятыхъ Паскалемъ посылокъ, и насколько состоятельны самыя посылки. Въ этомъ отношеніи изслѣдованіе Паскаля не безъ недостатковъ.

Паскаль отправляется отъ фактовъ, данныхъ въ наблюденіи, состоятельность всего дальнѣйшаго изслѣдованія зависитъ прежде всего отъ того, вѣрны-ли и правильно-ли поняты Паскалемъ эти факты. На нашъ взглядъ эти факты вѣрны, и нравственное состояніе людей на извѣстной ступени разви-

тія дѣйствительно таково, какимъ описываетъ его Паскаль. Но именно потому, что представленное Паскалемъ описаніе человѣка съ его нравственными противоположностями и противорѣчіями характеризуетъ извѣстную ступень развитія нравственнаго сознанія человѣчества, Паскаль не имѣлъ права безъ дальнѣйшихъ доказательствъ принимать это описаніе за основаніе для построенія универсальной этической теоріи. Что-бы построить универсальную, для всѣхъ обязательную этическую теорію, нужно основаться на этическихъ данныхъ—необходимыхъ, и универсальныхъ, т. е. такихъ данныхъ, которыя мы не можемъ не считать присущими всѣмъ людямъ, которыя мы имѣемъ право приписать всякому человѣку, или самой человѣческой природѣ. Но Паскаль не показалъ намъ, почему мы должны придавать его описанію человѣка значеніе необходимое и всеобщее, характеризующее самую человѣческую природу? и въ какомъ смыслѣ можно приписать этому описанію такое значеніе? Другими словами тотъ фактъ, изъ котораго исходитъ Паскаль, отправной пунктъ его индуктивно-гипотетическаго метода, не констатированъ Паскалемъ надлежащимъ образомъ: всеобщее и необходимое значеніе этого факта принято Паскалемъ на вѣру, и является у него простымъ предположеніемъ. Это—немаловажный пробѣлъ въ методѣ Паскаля. Что-бы устранить его, Паскаль долженъ былъ показать, что та ступень нравственнаго сознанія, на которую онъ опирается въ своемъ изслѣдованіи, имѣетъ объективное значеніе. такъ какъ она является необходимымъ моментомъ въ нравственномъ развитіи человѣка. Вопросъ о развитіи морали для времени Паскаля не могъ быть безусловной новостью. Уже давно появлялись этическія теоріи, пытавшіяся всю человѣческую нравственность вывести изъ эгоизма. И самому Паскалю не была чужда мысль о прогрессѣ добра, о развитіи зла (M. 236. H. XXIV, 89, 89 bis, 96 bis), и Августинъ, вдохновитель Поръ-Рояля, уже высказалъ мысль, что добро развивается изъ зла, и даже Платонъ въ Симпосіонѣ намѣтилъ туже задачу въ своемъ описаніи эроса, какъ состоянія безразличія или смѣшенія добра со зломъ, (Симп. l. c.) съ одной стороны, и стремленія къ Всесовершенному идеалу съ другой. Но этой задачи Паскаль не ставилъ себѣ, онъ не анализировалъ процессъ нравственнаго развитія человѣка и не показалъ, что то нравственное состояніе человѣка, отъ котораго отправляется его изслѣ-

дованіе, является необходимымъ моментомъ этого развитія и слѣдовательно, имѣетъ объективное значеніе; не показавъ, какъ возникаетъ нравственность, онъ не анализировалъ содержанія входящихъ въ этотъ вопросъ понятій; такимъ образомъ смыслъ всѣхъ тѣхъ исходныхъ этическихъ понятій, которыми пользуется Паскаль, принятъ имъ также на вѣру, но не констатированъ критически. Эти пробѣлы сообщаютъ всѣмъ выводамъ и всему изслѣдованію этической проблемы у Паскаля въ значительной мѣрѣ догматическій и предположительный характеръ. Но зато далѣе изслѣдованіе, опираясь на „описаніе человѣка", развивается съ безукоризненной послѣдовательностью и точностью: Паскаль показываетъ здѣсь себя великимъ мастеромъ научной методологіи. Съ указанными выше оговорками, весь процессъ изслѣдованія до вывода „первыхъ и основныхъ положеній вѣры", т. е. до ученія о первоначальномъ чистомъ состояніи и паденіи человѣка, намъ представляется вполнѣ точнымъ съ логической точки зрѣнія. Но этотъ послѣдній выводъ, думается намъ, не вполнѣ оправдывается предшествующимъ изслѣдованіемъ: въ немъ (выводѣ) дано больше, чѣмъ вытекаетъ изъ посылокъ. Что принятыя Паскалемъ предположенія требуютъ отъ нравственнаго дѣятеля вѣры въ первоначальное чистое состояніе человѣка и его паденіе, это достаточно доказано Паскалемъ. Но Паскаль тотчасъ-же вкладываетъ въ эту вѣру еврейско-христіанскій смыслъ. Въ этомъ случаѣ онъ, несомнѣнно, поступаетъ слишкомъ поспѣшно: чтобы придать „первымъ и основнымъ положеніямъ вѣры" вполнѣ опредѣленный смыслъ, требовался еще дальнѣйшій анализъ ихъ, между тѣмъ Паскаль, очарованный общимъ сходствомъ этихъ положеній съ библейскимъ ученіемъ о человѣкѣ, тотчасъ же поставилъ между ними знакъ равенства. А вслѣдствіе этого нельзя считать доказаннымъ, чтобы и выставленнымъ Паскалемъ принципамъ морали слѣдовало придавать непремѣнно спеціально-христіанскій смыслъ, какъ этого хотѣлъ-бы Паскаль.

Въ вину Паскалю должны быть поставлены и его колебанія въ проведеніи и пониманіи принципа аскетизма. Паскаль допускаетъ иногда чудовищныя крайности въ своихъ аскетическихъ взглядахъ, крайности, выходящія далеко за предѣлы истиннаго аскетизма. Изъ борьбы съ эгоизмомъ аскетизмъ иногда превращается въ борьбу съ міромъ, со всѣмъ мірскимъ,

въ полное отрѣшеніе отъ міра. Особенно характеренъ въ этомъ отношеніи взглядъ Паскаля на нравственное значеніе болѣзней. Паскаль доходитъ до того, что утверждаетъ, что человѣчество нуждается въ болѣзняхъ для своего нравственнаго усовершенствованія, что болѣзнь даже есть, такъ сказать, естественное для христіанина состояніе. Не менѣе характерно и отношеніе Паскаля къ театру: онъ считаетъ театръ особенно опаснымъ для христіанскаго настроенія потому, что сцена съ такою естественностью и силой представляетъ нашему взору благородныя и привлекательныя стороны свѣтской, мірской жизни. Это уже не борьба съ себялюбіемъ, это борьба съ гуманностью вообще. Никакой аскетизмъ не вправѣ гнать и отвергать благородное и возвышенное въ человѣческой жизни, если оно не противорѣчитъ идеѣ религіознаго освященія ея. Здѣсь, какъ мы увидимъ ниже, сказывается искажающее вліяніе личныхъ судебъ автора на теченіе его мысли. Впрочемъ Куртъ Вармутъ (Das religiös-ethische Ideal Pascals, Leipz. 1901, S. 70 u f.) не вполнѣ правъ, видя слабость религіозно-нравственнаго идеала Паскаля въ чисто-отрицательномъ отношеніи его къ семьѣ, государству и всякому общественному труду. Паскаль отрицательно относился къ существующему государственному и соціальному строю, на что онъ имѣлъ свои основанія. Но онъ не ограничивался однимъ отрицаніемъ, а высказывалъ мысли и положительнаго характера: онъ мечталъ объ идеальномъ государственномъ и соціальномъ строѣ, вступая въ противорѣчіе съ своимъ крайнимъ аскетизмомъ. Вармутъ правъ въ томъ отношеніи, что Паскаль не разработалъ свои положительные соціольно-политическіе взгляды, ограничившись на этотъ счетъ одними отрывочными намеками.

Паскалю должно быть поставлено въ большую научную заслугу то, что онъ понялъ необходимость гносеологическаго изслѣдованія для рѣшенія проблемы блага. Паскаль хорошо понялъ, какъ велико для мысли разстояніе между идеальнымъ самосознаніемъ съ его цѣлями, и объективною дѣйствительностію, между субъективно-практическимъ требованіемъ и объективнымъ познаніемъ. „Не нужно судить о природѣ по намъ, нужно судить по ней“, говоритъ онъ (M. 637). Что такое нравственныя идеи человѣчества? Суть-ли онѣ простое выраженіе его субъективно-практическихъ потребностей или же нѣкоторыхъ объективно-реальныхъ силъ? Поэтому, допу-

скаютъ-ли онѣ одно только субъективно практическое оправданіе, или могутъ быть обоснованы и гносеологически?

Само собою понятно, что безъ гносеологическаго изслѣдованія мы не можемъ выйти въ области этики изъ предѣловъ чистаго субъективизма и возвыситься до научнаго рѣшенія этической проблемы. Такимъ образомъ уже то одно, что Паскаль ясно понималъ различіе и связь этическихъ и гносеологическихъ проблемъ и пытался этику обосновать гносеологически, составляетъ безспорный успѣхъ критической философской мысли.

Но и самый опытъ гносеологіи, представленный Паскалемъ, при всѣхъ своихъ пробѣлахъ и недостаткахъ, во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ признанія.

Изслѣдованіе Паскаля носитъ отрывочный и элементарный характеръ: оно не касается многихъ существенно-важныхъ вопросовъ.

Постановка вопроса относительно объективной цѣнности идеальнаго самосознанія не отличается надлежащей отчетливостью. Это было слѣдствіемъ недостаточнаго различенія понятій блага и счастія съ одной стороны, и понятія смысла жизни съ другой. Такъ какъ отношеніе и связь этихъ вопросовъ не были ясны для Паскаля, то онъ совсѣмъ и не ставилъ вопроса о міровой цѣнности идей нравственнаго самосознанія; вся гносеологическая проблема сводится у него исключительно къ вопросу о реальности идеи Бога, какъ Высшаго Блага человѣчества, а вслѣдствіе этого изслѣдованіе реальности мірового значенія религіи такъ-же отсутствуетъ. Гносеологія Паскаля по своей центральной задачѣ есть теорія богопознанія.

Въ этой теоріи Паскаль высказалъ много мыслей интересныхъ и вѣрныхъ.

Конечно, теорія Паскаля не есть чисто-критическая теорія, вполнѣ свободная отъ всякаго догматизма. Трудно допустить, чтобы чистый критицизмъ былъ возможенъ вообще, тѣмъ болѣе трудно допустить возможность его въ вѣкъ самаго пышнаго расцвѣта раціоналистическаго догматизма. Однако же, хотя наличность догматическихъ элементовъ въ теоріи Паскаля легко можетъ быть констатирована, нужно, однако, признать, что для философіи 17 вѣка она отличается выдающимся критическимъ духомъ.

Паскаль не ставилъ вопроса о томъ, что такое познаніе, возможно ли оно и какимъ именно образомъ. Въ этихъ пунктахъ своей теоріи Паскаль является догматистомъ. Онъ предполагаетъ, будто само собой понятно что такое знаніе; что оно возможно, это также разумѣлось у него само собою, потому что, какъ мы видѣли, для него было несомнѣннымъ фактомъ, что разумъ познаетъ и прогрессируетъ въ своемъ познаніи въ области естественныхъ и математическихъ наукъ, вопросъ объ условіяхъ этого познанія сводился у Паскаля къ вопросу о логическихъ условіяхъ, обезпечивающихъ степень достовѣрности его, доступную для человѣческаго ума. Слѣдовательно, если теорія познанія Паскаля и носитъ критическій характеръ, то его критицизмъ не слѣдуетъ смѣшивать съ трансцендентальнымъ критицизмомъ Канта.

Заслугу Паскаля, какъ критическаго философа, главнымъ образомъ слѣдуетъ видѣть въ томъ, что онъ 1) ясно и отчетливо поставилъ вопросъ о границахъ познанія по его объему, содержанію и степени достовѣрности, и 2) съ разныхъ сторонъ остроумно освѣтилъ вопросъ объ отношеніи между наукой и вѣрой.

Исходнымъ пунктомъ служитъ для Паскаля различеніе между непосредственными и опосредствованными элементами въ нашемъ познаніи,—различеніе, правильность котораго не подлежитъ сомнѣнію, какъ и указаніе Паскаля, что эти элементы иногда оказываются способными переходить другъ въ друга, слѣдовательно, только относительно непосредственными или опосредствованными. Къ сожалѣнію, этотъ вѣрно подмѣченный фактъ, впослѣдствіи опять указанный и Гегелемъ, не повелъ Паскаля къ дальнѣйшимъ наблюденіямъ и изслѣдованіямъ этого пункта.

Опосредствованное познаніе Паскаль раздѣляетъ на опытное и раціональное; къ первому относятся всѣ науки естественныя, ко второму математическія; и тѣ и другія составляютъ область дискурсивнаго разума. Это и есть область научная въ строгомъ смыслѣ слова. Понятіе Паскаля о научности отличается замѣчательной точностью; къ нему ничего нельзя добавить даже и въ настоящее время. На его взглядъ въ опытныхъ наукахъ научно то, что основано на опытѣ, правомѣрно выведено изъ опыта и находитъ свое подтвержденіе въ опытѣ-же, опытъ здѣсь—и начало и рѣшающая послѣд-

ная инстанція; въ математикѣ научно то, что можетъ быть точно обосновано разумомъ и разумомъ провѣрено.—Такое пониманіе научности показываетъ, что по Паскалю возможно вполнѣ научное умозрѣніе, но только въ извѣстныхъ предѣлахъ. Именно, всякая гипотеза, разъ она основана на фактахъ или точныхъ выводахъ разсудка, и можетъ быть провѣрена на фактахъ же или доводахъ, есть научная гипотеза. Если же гипотеза не подлежитъ такой повѣркѣ, хотя она и основана на извѣстныхъ фактахъ опыта и доводахъ разума,— она уже переходитъ за предѣлы науки и вступаетъ въ область вѣры. Чтобы быть основательной, разумной, эта вѣра должна удовлетворять слѣдующимъ условіямъ: она должна быть основана на опытѣ или разумѣ, она не должна имъ противорѣчить, она, наконецъ, должна быть единственнымъ или лучшимъ объясненіемъ данныхъ опыта или положеній разума, однако, она не принадлежитъ къ наукѣ, потому что превышаетъ предѣлы опыта и разума. Таково, напримѣръ, положеніе вѣры о первоначальномъ чистомъ состояніи человѣческой природы и ея паденіи. Таково вообще христіанское ученіе. Эта вѣра получается на продолженіи того пути, на которомъ получаются и строго научныя положенія: это—вѣра дискурсивнаго разума.

Но въ нашемъ познаніи есть еще вѣра иного рода. Паскаль отмѣчаетъ тотъ безспорный фактъ, что дискурсивное познаніе, какъ дѣятельность опосредствующая и обусловливающая, по самому существу своему должна быть вѣчнымъ никогда незавершающимся процессомъ, а въ такомъ процессѣ ни исходные пункты, ни результататы не могутъ быть абсолютно раціонализированы: исходные пункты всегда необходимо будутъ непосредственно-достовѣрными, а не доказанными, слѣдовательно, принятыми на вѣру, а такъ какъ результаты суть въ концѣ концовъ выводы изъ нихъ, то, слѣдовательно, и они опираются на ту-же вѣру. Эта вѣра, въ отличіе отъ указанной выше, можетъ быть названа вѣрой непосредственнаго сознанія. Элементы этой вѣры присущи всякому дискурсивному познанію, вслѣдствіе этого не можетъ быть познанія чисто-разумнаго, совершенно свободнаго отъ вѣры.

Эти указанія Паскаля нельзя не признать вполнѣ правильными. Ими Паскаль воспользовался двояко,—не только для того, чтобы понизить претензіи раціонализма на особен-

ное превосходство свое передъ вѣрой, но и для доказательства неспособности разума къ богопознанію. Можно пожалѣть только о томъ, что мысли Паскаля, касающіяся элементовъ вѣры въ познаніи, остались разрозненными и не были обработаны имъ въ болѣе или менѣе цѣльную теорію вѣры въ ея отношеніи къ познанію.

Критика притязаній дискурсивнаго разума на универсальное метафизическое и теологическое познаніе—одна изъ самыхъ смѣлыхъ страницъ Паскалевой философіи; въ ней Паскаль удивительно предвосхитилъ основные результаты трансцендентальной критики Канта: познаваемость для дискурсивнаго разума однихъ только явленій и невозможность познанія всякихъ сущностей и первоначалъ, Безконечнаго Первоначала въ особенности; невозможность раціональной психологіи, космологіи и теологіи была обстоятельно доказываема Паскалемъ еще почти за полтора столѣтія до Канта! Конечно, въ этомъ изслѣдованіи Паскаля есть пробѣлы. Напримѣръ, осуждая стремленіе къ всеобъемлющему и безусловно-достовѣрному раціональному познанію на томъ основаніи, что такое стремленіе противорѣчитъ нашей ограниченной природѣ, онъ не обратилъ надлежащаго вниманія на то обстоятельство, что подобныя стремленія коренятся въ той-же природѣ, основываются на присущей ей, такъ сказать, метафизической склонности. Совершенно вѣрно, что наша природа ограничена, но не менѣе вѣрно и то, что мы никогда не можемъ удовлетвориться ограниченнымъ знаніемъ и поэтому постоянно стремимся къ знанію совершенному и законченному. Паскаль хотя и указывалъ на существованіе подобной склонности въ людяхъ, но однако онъ не изслѣдовалъ ея значенія въ процессѣ знанія, ограничившись замѣчаніемъ, что эта склонность является въ людяхъ отъ незнанія самихъ себя.

Положительная теорія богопознанія, выставленная Паскалемъ, страдаетъ большими недостатками.

Указаніе Паскаля, что именно сердце, а не разумъ служитъ источникомъ знанія нашего блага, цѣнно. Дѣйствительно, ни ощущеніе, ни воспріятіе, ни опытъ, ни мышленіе, взятые какъ чисто умственные акты, источникомъ знанія нашего блага быть не могутъ. Что предметъ существуетъ, обладаетъ такими или иными свойствами, находится въ зависимости отъ

тѣхъ или другихъ причинъ и условій,—обо всѣмъ этомъ мы узнаемъ посредствомъ ума. Но послѣдній ничего не говоритъ намъ о томъ, какое значеніе этотъ предметъ имѣетъ для субъекта, благо онъ для него или зло: о такомъ значеніи для меня предмета мнѣ говоритъ не умъ, а чувствованіе, сердце. Если бы люди обладали однимъ только умомъ и были лишены всякихъ чувствованій, то самое обладаніе истиною не доставило бы имъ блаженства; они даже не способны были бы понять, что истина есть благо Вѣрное само по себѣ, это указаніе Паскаля кромѣ того являлось законнымъ протестомъ противъ господствовавшаго до 17 вѣка интеллектуализма, упускавшаго изъ виду значеніе чувствованій въ общей суммѣ знанія

Но въ ученіи Паскаля о сердцѣ, какъ источникѣ и органѣ познанія, много неяснаго, неопредѣленнаго, необоснованнаго. Насколько чувствованія являются матеріаломъ и основою для выводовъ разума и насколько чувствованія и связанныя съ ними потребности и стремленія вліяютъ на то или иное направленіе, въ какомъ развивается познавательная дѣятельность, настолько вѣрно утвержденіе Паскаля, что разумъ зависитъ отъ сердца и основывается на его показаніяхъ. Но отсюда еще далеко до того утвержденія Паскаля, по которому сердце является особымъ органомъ познанія, именно—источникомъ знанія принциповъ вообще, и Бога въ частности: такое гносеологическое значеніе сердца не есть что-то очевидное и недостаточно обосновано у Паскаля Авторъ этой своеобразной теоріи не указываетъ, въ какомъ отношеніи стоятъ къ сердцу, какъ источнику знанія, внѣшнія чувства, опытъ. По нѣкоторымъ отрывкамъ можно судить, что это отношеніе Паскаль представляетъ себѣ очень своеобразно. Понятія чувства, инстинкта, сердца также не опредѣлены и не разграничены надлежащимъ образомъ. Сдѣланы указанія на особые законы и основанія дѣятельности сердца въ отличіе отъ дѣятельности разума, но эти законы и основанія остаются невыясненными. Наконецъ, какіе принципы слѣдуетъ считать непосредственно-чувствуемыми принципами? Сколько ихъ числомъ? Каковы ихъ отличительные признаки? На эти вопросы Паскаль не даетъ точнаго отвѣта. Непосредственно-чувствуемыхъ принциповъ немного, говоритъ онъ, и относитъ къ числу „истинъ сердца и инстинкта“ весьма различныя вещи: пространство, время, движеніе, число, существованіе сознающаго

субъекта, состояніе бодрствованія въ отличіе отъ сна, счастіе, какъ цѣль, бытіе Бога, какъ Высшаго Блага, и т. п. Вопросъ о познаваемомъ содержаніи этихъ „первыхъ принциповъ“ также не получилъ надлежащаго освѣщенія. Въ одномъ мѣстѣ Паскаль предупреждаетъ, что-бы въ его первыхъ принципахъ не искали какихъ-либо метафизическихъ сущностей. Именно по поводу непосредственно-сознаваемыхъ математическихъ принциповъ онъ говоритъ, что они представляютъ собою простыя указанія на факты, а не познанія какихъ-то сущностей. Никакихъ другихъ разъясненій по этому пункту не имѣется.

Мы указывали выше, что и истина бытія Божьяго, какъ истина сердца, также не заключаетъ въ себѣ ничего другого, кромѣ указанія на своеобразный фактъ,—т. е. указаніе на реальное существованіе Божества.

Нельзя отрицать, что ученіе Паскаля о богопознаніи отличается оригинальностью и смѣлостью и заключаетъ въ себѣ и вѣрныя мысли. Человѣкъ, искренно и глубоко-вѣрующій, Паскаль однако не задумывается рѣшительно возстать противъ положительныхъ и отрицательныхъ притязаній раціонализма въ теологіи, и это во время самаго могучаго расцвѣта раціонализма, когда всѣ величайшіе мыслители Европы, не исключая и эмпиристовъ (напр. Бэконъ, Локкъ), изощрялись въ построеніи раціональныхъ доказательствъ истины бытія Божія! Какая удивительная отвага и независимость мысли! Не менѣе удивительна и философская проницательность Паскаля: въ своей критикѣ притязаній раціональной теологіи онъ былъ вполнѣ правъ, и такимъ образомъ еще за долго до Канта опредѣленно высказалъ результатъ, къ которому Кенигсбергскій мыслитель пришелъ другимъ путемъ. Но намъ кажется, Паскаль былъ правъ и въ томъ, какъ онъ обосновываетъ положительно истину бытія Божія. Мы не находимъ у Паскаля даже и намека на какую-либо общую теорію сужденій о существованіи (экзистенціальныхъ сужденій), но по крайней мѣрѣ по отношенію къ теоріи богопознанія онъ выставилъ опредѣленное положеніе, что истина бытія Божьяго не есть и не можетъ быть результатомъ раціональныхъ доводовъ, что въ бытіи Бога насъ завѣряетъ непосредственное сознаніе; въ этомъ то положеніи и заключается вѣрная сторона Паскалевой теоріи.

Но нельзя не пожалѣть, что теорія эта не была имъ развита; въ томъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ ее отъ Паска-

ля, она представляется совершенно недостаточною и лишенною критическаго характера.

Но прежде, чѣмъ приступить къ критической оцѣнкѣ теоріи Паскаля, слѣдуетъ устранить одно неправильное пониманіе ея. Нѣкоторые, именно, высказывали взглядъ, что теорія эта обосновывается у Паскаля исключительно только съ отрицательной стороны. То есть, изъ того, что Богъ непостижимъ для разума, Паскаль и принужденъ былъ сдѣлать выводъ, что Богъ непосредственно чувствуется сердцемъ. Конечно, такой выводъ былъ бы совершенно произволенъ, потому что вполнѣ мыслимо, что Богъ и непостижимъ для разума и не чувствуется сердцемъ, такъ что изъ того, что Богъ непостижимъ для разума, вовсе не слѣдуетъ, что Его бытіе непосредственно чувствуется сердцемъ. Но Паскаль вовсе и не дѣлаетъ такого логическаго скачка. Его утвержденіе: бытіе Божіе непосредственно сознается — не есть апріорный выводъ, а указаніе на фактъ. Мистицизмъ Паскаля, его увѣренность въ существованіи мистическаго чувствованія, не произволенъ: онъ опирается на опытъ, опытъ личный и опытъ другихъ. Въ этомъ смыслѣ теорія богопознанія у Паскаля есть эмпирическая теорія. По отношенію къ этой именно теоріи и слѣдуетъ поставить вопросъ: насколько она обоснована?

Критика не имѣетъ права отвергать безспорные факты; такой пріемъ и не законенъ и безцѣленъ. Если люди, свидѣтельство которыхъ заслуживаетъ довѣрія, утверждаютъ, что въ нѣкоторые моменты особеннаго подъема душевныхъ силъ и душевнаго просвѣтлѣнія ими непосредственно, ощутительно сознается бытіе Божества, то критика не въ правѣ игнорировать ихъ свидѣтельство, она должна признать, что указанное состояніе сознанія этими лицами дѣйствительно переживается. Но если критика не въ правѣ игнорировать подобные факты внутренняго опыта и обязана регистрировать ихъ, то она съ другой стороны не въ правѣ сразу же, на вѣру, принять эти факты въ томъ значеніи и смыслѣ, какіе приписываются этимъ фактамъ мистиками: критика обязана подвергнуть эти факты изслѣдованію, она должна дать критическую теорію мистическаго богосознанія. Паскаль не задавался цѣлью дать такую теорію, и этимъ обезцѣнилъ свое оригинальное ученіе. Правда, по случайнымъ поводамъ онъ далъ отвѣты на нѣкоторые изъ тѣхъ вопросовъ, на которые должна была

отвѣтить критическая теорія мистическаго богосознанія. Напримѣръ, изъ размышленій Паскаля о томъ, какъ человѣкъ можетъ создать въ себѣ живую вѣру, можно извлечь выводы по вопросамъ о томъ, почему нѣкоторые не обладаютъ мистическимъ богосознаніемъ, и какъ надо поступать для того, чтобы на дѣлѣ пережить его. Напомнимъ, что главное, что̀ для этого требуется, сводится къ освобожденію, просвѣтлѣнію и оживленію идеальнаго самосознанія въ человѣкѣ. Хотя эти указанія важны, но совершенно недостаточны, главныя недоумѣнія при этомъ остаются еще не разрѣшенными. Именно, мы не находимъ у Паскаля попытки точно описать и констатировать эти странныя состоянія сознанія, и, что всего важнѣе, не видимъ попытки отвѣтить на вопросъ: не принимаетъ-ли онъ, Паскаль, и другіе мистики, свое чисто-субъективное чувствованіе, возбуждаемое идеею Божества, какъ Безконечнаго Блага за сознаніе Бога какъ объективно-существующаго? и если допустить, что подобной иллюзіи здѣсь нѣтъ, то въ чемъ же заключается ручательство, что это мое субъективное сознаніе имѣетъ и объективно-реальное значеніе? Этихъ вопросовъ Паскаль не только не рѣшалъ, онъ ихъ даже и не ставилъ. Такимъ образомъ указавъ на фактъ непосредственнаго сознанія Божества, Паскаль вступилъ было на правильный путь въ изслѣдованіи этого вопроса, но, къ сожалѣнію, онъ не умѣлъ или не успѣлъ сдѣлать по этому пути дальнѣйшихъ шаговъ.

III. Дополнительныя замѣчанія по поводу ученія Паскаля, основанныя на имѣющихся о немъ біографическихъ данныхъ.

Критическій обзоръ ученія Паскаля обнаружилъ, что многое въ этомъ ученіи является или вовсе необоснованнымъ, или обоснованнымъ съ научной точки зрѣнія недостаточно, что Паскаль не воспользовался нѣкоторыми цѣнными взглядами и соображеніями, выдвинутыми предшествующей исторіей мысли, или намѣченными имъ самимъ. Отсюда вытекаетъ, что въ ученіи Паскаля нельзя видѣть созданія одного его ума: для пониманія его ученія будетъ не лишне припомнить нѣкоторые факты его жизни. Необходимо это и для болѣе правильнаго пониманія отношенія Паскаля къ предшествующей исторіи мысли, именно для болѣе точнаго выясненія степени его зависимости отъ нея. Вопросъ о степени оригинальности ученія Паскаля, занимавшій насъ выше, слѣдуетъ отличать отъ вопроса о степени самостоятельности или несамостоятельности мыслителя, его независимости отъ предшественниковъ. Сходство ученій не всегда бываетъ результатомъ вліянія одного мыслителя на другого, нерѣдко оно означаетъ простое совпаденіе. Если вопросъ о степени новизны и оригинальности ученія можно рѣшить путемъ сравненія его съ предшествующими ученіями, то для того, чтобы утверждать дѣйствительную зависимость, фактъ заимствованія у предшественниковъ, требуется нѣчто большее: по меньшей мѣрѣ нужно знать, что авторъ былъ знакомъ съ аналогичными ученіями предшественниковъ, и что сходство между ученіями настолько тѣсно и детально, что фактъ заимствованія представляется въ высшей степени вѣроятнымъ или даже наглядным. Конечно, и обратно, фактъ детальнаго совпа-

денія ученій не только по содержанію, но и по терминологіи, заставляетъ предполагать знакомство автора съ этимъ ученіемъ. Аналогіи и параллели съ другими ученіями и біографическія данныя, касающіяся воспитанія, образованія и штудій мыслителя, въ связи съ особенностями его личности и обстоятельствами и духомъ современной ему эпохи, и могутъ дать основанія для отвѣта на вопросъ о томъ, какъ возникло и сложилось то или иное ученіе. Да и заимствованія не могутъ происходить какимъ-нибудь механическимъ путемъ: умъ мыслителя не фотографическій негативъ, мыслитель изъ ученій другихъ усвоиваетъ то, что ему требуется, что подходитъ къ его образу мыслей, а не все безразлично: и заимствованія нуждаются въ біографическомъ объясненіи. Наконецъ, біографическія данныя могутъ подтвердить съ нѣкоторыхъ сторонъ представленное выше изложеніе Паскалева ученія и устранить нѣкоторыя неправильныя пониманія его, равно какъ объяснить нѣкоторыя его достоинства и недостатки. Такимъ образомъ, предлагаемыя ниже біографическія справки являются немаловажнымъ дополненіемъ къ представленному выше изслѣдованію ученія Паскаля.

Пересматривая сочиненія Паскаля, нельзя не замѣтить скудости его историческихъ познаній. Не видно также, чтобы Паскаль понималъ надлежащимъ образомъ задачи историческаго изслѣдованія, какъ это можно заключить изъ его мнѣнія (напоминающаго мысль Бэкона), что историческія науки „зависятъ только отъ памяти“ и заключаются единственно въ знаніи того, что писали тѣ или иные авторы по исторіи (срв. Havet, t. II, p. 277; p. 266—267). Идея прогресса человѣчества, съ такимъ блескомъ и смѣлостью выраженная имъ (ib. p. 270), не внушила ему болѣе глубокаго взгляда на задачи и пріемы историческаго познанія. Точно также въ частности, въ сочиненіяхъ Паскаля упоминается сравнительно немного именъ, относящихся къ исторіи философіи; и едвали съ сочиненіями всѣхъ этихъ лицъ онъ былъ знакомъ непосредственно и изъ первыхъ рукъ; его классификація философскихъ направленій носитъ не историческій, а систематическій характеръ. Со времени доклада Кузена Академіи наукъ о необходимости новаго точнаго изданія „Мыслей“ Паскаля, и почти до самаго послѣдняго времени преобладалъ взглядъ на Паскаля какъ на скептика и послѣдователя Монтэня. Со-

гласно съ такимъ взглядомъ Pillet (Les Pensées de P. 1894 р. XI сл.) употребляетъ чрезвычайныя усилія, чтобы объяснить возникновеніе и развитіе ученія Паскаля, отправляясь исключительно отъ Монтэня. Этотъ пріемъ нельзя не считать ложнымъ и односторонним: мы выше видѣли, что Паскаль— не скептикъ, и что въ очень многихъ важныхъ пунктахъ своего ученія онъ соприкасается не только съ однимъ Монтэнемъ, но и со многими другими мыслителями, не принадлежавшими къ скептическому направленію, особенно-же стоиками и Августиномъ. Произвольный и ошибочный пріемъ, примѣненный г. Пилье къ изслѣдованію генезиса взглядовъ Паскаля, представляется тѣмъ болѣе страннымъ, что Пилье хочетъ руководиться данными, заключающимися въ разговорѣ Паскаля съ г. Саси объ Эпиктетѣ и Монтэнѣ, видя въ немъ какъ бы очеркъ программы, которую затѣмъ Паскаль подробнѣе развилъ въ своихъ „Мысляхъ“. Но въ этомъ „Разговорѣ“ имѣется совершенно опредѣленное указаніе, что Паскаль не былъ „homo unius libri“, какъ этого хотѣлъ бы Пилье, что онъ не былъ „человѣкомъ двухъ книгъ“, Библіи и „Опытовъ“ Монтэня, какъ думаетъ Havet (H., Introd. 5-е изд. р. X); Паскаль самъ говоритъ о себѣ, что его двумя настольными книгами (Ses deux livres le plus ordinaires) были Эпиктетъ и Монтэнь (Entretien de Pascal avec M. de Saci у Havet, t I, р. CXXIII). Представленное выше изложеніе ученія Паскаля, дѣйствительно, ясно показываетъ, какое важное мѣсто занимаютъ стоическія и скептическія идеи въ общемъ составѣ ученія Паскаля; но мы видѣли также, что онѣ всетаки играютъ въ немъ роль подчиненныхъ и ограниченныхъ моментовъ, что общія руководящія идеи, въ которыхъ объединяются и примиряются стоическія и скептическія тенденціи, равно какъ и существенное положительное содержаніе морали Паскаля носятъ платоно-августиновскій характеръ, а что по своей научной формѣ его этическое изслѣдованіе есть опытъ примѣненія къ области этики метода индуктивно-гипотетическаго. Такимъ образомъ, къ Эпиктету, Монтэню и Библіи, на которыхъ указываетъ Havet необходимо прибавить платоно-августинизмъ и методъ новаго естествовѣдѣнія: таковы существенные элементы, изъ которыхъ слагается этическое ученіе Паскаля, а не одинъ только скептицизмъ Монтэня. Если Паскаль, геніальный математикъ и физикъ, превосходно владѣв-

шій методами естественно-научнаго изслѣдованія, личнымъ опытомъ въ своихъ открытіяхъ убѣдившійся въ его надежности, рѣшилъ примѣнить его и къ изслѣдованію этической проблемы, это вполнѣ естественно; происхожденіе этого элемента въ Паскалевомъ ученіи не можетъ возбуждать какихъ-либо недоумѣній. Относительно же его платоно августиновскихъ элементовъ необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній. Платоно-августиновскій характеръ основныхъ ученій Паскаля несомнѣненъ. Однако трудно рѣшить, какъ и въ какой степени Паскаль познакомился съ сочиненіями этихъ мыслителей. Паскаль допускалъ, что ученіе Платона до нѣкоторой степени совпадаетъ съ христіанскимъ (Havet, art. XVIII, 4, p. 23, строки 7 сл. сверху), что поэтому Платонъ можетъ быть руководителемъ ко Христу, особенно въ своемъ ученіи о безсмертіи (Havet. art. XXIV, 57 ter, p. 111); отсюда можно-бы заключить, что Паскаль читалъ Горгія и Республику Платона; но такъ-какъ подобнаго-же взгляда на Платона держались многіе церковные писатели, и между прочимъ и Августинъ (О градѣ Божіемъ, Исповѣдь), то остается возможность предполагать, что изъ нихъ, и вѣроятнѣе, изъ Августина, Паскаль почерпнулъ свѣдѣнія объ ученіяхъ Платона. Однако точно также трудно сказать, какимъ образомъ и насколько близко Паскаль былъ знакомъ съ ученіемъ самого Августина. Духъ августиновской строгой морали вѣетъ уже въ „Молитвѣ о благомъ употребленіи болѣзней“ (у Havet. t. II, p. 227; 225; 224; 228; 227 срн. Remarques p. 232—233). Не менѣе ясно видно вліяніе идей Августина на Паскаля въ письмѣ о смерти отца; здѣсь уже упоминается и имя Августина (у Havet t. II p. 244; см. Remarques p. 247 сл.), которому принадлежитъ развиваемый Паскалемъ взглядъ на должное отношеніе хріастіанина къ смерти и много другихъ, связанныхъ съ нимъ мыслей. Отсюда несомнѣнно, что Паскаль началъ знакомиться съ идеями Августинизма довольно рано. Изъ сравненія Августина съ Декартомъ, развиваемаго Паскалемъ въ статьѣ: „О духѣ геометріи“ (отрывокъ второй p. 304—305 у Havet, t. II) можно видѣть, что знакомство это не было достаточно широко. Уже за тысячу двѣсти лѣтъ до Декарта, говоритъ Паскаль, Августинъ училъ, что матерія абсолютно неспособна мыслить, и выставлялъ принципъ: я мыслю, слѣдовательно существую. Однако различіе между

ихъ ученіями очень велико. Оно заключается въ томъ, что Августинъ высказалъ эти мысли случайно, не размышляя надъ ними долго и обстоятельно, и не замѣчая ряда вытекающихъ изъ нихъ удивительныхъ слѣдствій, доказывающихъ различіе природъ матеріальной и духовной, и не дѣлая изъ нихъ твердаго и устойчиваго принципа всей физики, какъ это сдѣлалъ Декартъ. Паскаль въ значительной мѣрѣ неправъ по отношенію къ Августину. Нѣкоторые историки основательно указываютъ на то, что у Августина и достаточно опредѣленно высказанъ принципъ методическаго сомнѣнія (Kleutgen, La philos. scolast. t. I. Paris 1868; p. 476, 477 сл.), и принципъ достовѣрности самосознанія, къ которому Августинъ возвращается много разъ въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ, является у Августина исходнымъ пунктомъ его религіозно-философскихъ изысканій (Kleutgen, ib. p. 478, n. 1; 479 сл. срн. статью Виндельбанда въ приложеніи къ рус. пер. его Исторіи древней философіи, Спб. 1893 г. с. 337 и Ad. Hatzfeld. S. Augustin, 3 éd. Paris 1897, p. 137—138 сл.). Такимъ образомъ, сужденіе Паскаля объ Августинѣ ошибочно: ясно, что Паскаль, когда писалъ статью „О духѣ геометріи", не былъ достаточно знакомъ съ ученіемъ Августина и его сочиненіями. Фонтэнь, секретарь де-Саси, записавшій разговоръ Паскаля съ де Саси, въ предисловіи къ этому разговору отмѣтилъ слѣдующее мнѣніе де-Саси объ отношеніи взглядовъ Паскаля къ ученію древнихъ отцовъ, и прежде всего Августина. „Паскаль, говорилъ де-Саси, заслуживаетъ крайняго уваженія въ томъ отношеніи, что, не читавъ отцовъ Церкви (n'ayant point lu les Pères de l'Eglise), онъ самъ собою, благодаря проницательности своего ума, нашелъ тѣ-же самыя истины, какія нашли они. Онѣ представляются ему удивительными, потому что онъ нигдѣ ихъ не видѣлъ; но что касается насъ (августиновцевъ—янсенистовъ)—мы привыкли вездѣ видѣть ихъ въ нашихъ книгахъ". Далѣе, Фонтэнь прибавляетъ уже отъ себя о де-Саси слѣдующее замѣчаніе: такъ этотъ мудрый мужъ (де-Саси), находя, что древніе обладали не менѣе просвѣщеннымъ разумомъ, чѣмъ новые мыслители, держался первыхъ и глубоко уважалъ Паскаля за то, что его взгляды во всёмъ совпадали съ ученіемъ Августина" (См. у Havet, l. c. p. CXXIII). Таково было мнѣніе современниковъ. Оно рѣшительно говоритъ противъ тѣхъ ученыхъ, которые

хотѣли-бы видѣть въ Паскалѣ скептика и послѣдователя Монтэня. Все-же это мнѣніе Фонтэня и де-Саси едвали вполнѣ правильно. Намъ кажется, что оно съ одной стороны преувеличиваетъ самостоятельность Паскаля, съ другой—уменьшаетъ его оригинальность какъ мыслителя. Дѣло въ томъ, что если Паскаль и не читалъ сочиненій самого Августина, онъ могъ познакомиться съ его ученіемъ изъ сочиненій Янсенистовъ, съ которыми его семья довольно рано завязала связи, и подчинилась ихъ вліянію, и именно самъ Паскаль прежде другихъ членовъ семьи подпалъ этому вліянію. Это вліяніе должно было сдѣлаться еще болѣе сильнымъ съ 1654 г., послѣ окончательнаго „обращенія“ Паскаля, когда Паскаль сталъ прилежно читать книги Священнаго Писанія и экзегетическія сочиненія; въ высшей степени вѣроятно, что члены Поръ-Рояля прежде всего рекомендовали ему читать экзегетическія сочиненія Августина. нѣкоторые слѣды знакомства съ ними и встрѣчаются въ „Мысляхъ“. Въ эпоху, когда Паскаль составлялъ свои знаменитыя „Письма къ Провинціалу“, онъ необходимо долженъ былъ въ той или иной мѣрѣ познакомиться съ ученіемъ Августина по сочиненію Янсенія: Augustinus, подавшему поводъ къ борьбѣ между Янсенистами и Іезуитами. Однако, несомнѣнно, что основная идея этики Паскаля: примиреніе тенденцій стоицизма и скептицизма въ нѣкоторомъ высшемъ христіанскомъ воззрѣніи сложилась у Паскаля ранѣе, ибо она уже опредѣленно намѣчается Паскалемъ въ его бесѣдѣ съ де Саси. И то удивленіе, какое она вызвала въ де Саси, ясно показываетъ, что при всемъ своемъ ростѣ съ ученіемъ Августина, концепція Паскалевой этики присуща извѣстная доля оригинальности (См. Havet, ib. p. CXXXV: M. de-Saci ne put s'empêcher de témoigner à M. Pascal qu'il était surpris de voir comment il savait tourner les choses...).

И весь духовный обликъ Паскаля, и характеръ его ума, полученное имъ умственное воспитаніе говорятъ скорѣе противъ гипотезы, что Паскаль былъ скептикъ, чѣмъ за нее.

Отецъ Паскаля, президентъ Клермонтской палаты налоговъ, а затѣмъ руанскій интендантъ, былъ очень умнымъ и образованнымъ человѣкомъ, одинаково свѣдущимъ и въ литературѣ и въ наукахъ, особенно въ математическихъ. Сынъ, позднѣйшему, унаслѣдовалъ дарованія отца, который къ тому-же былъ и его единственнымъ учителемъ и воспитателемъ

(Паскаль получилъ домашнее образованіе). Надѣленный отъ природы чрезвычайно нервной и тонкой организаціей, мальчикъ развивался очень быстро, развитіе его умственныхъ силъ опережало его физическое развитіе (Vie de Pascal écrite par m-me Perier sa soeur въ изд. Мыслей Louandre'a Paris S. a. p. 21, 22). Съ большимъ психологическимъ тактомъ Паскаль-отецъ въ своихъ занятіяхъ съ сыномъ руководился прекраснымъ педагогическимъ правиломъ, рекомендованнымъ еще Монтэнемъ,—давать дѣтскому уму только такую работу, которая можетъ его интересовать, и съ которой можетъ онъ самъ справиться (Louandre ib. p. 23). Вполнѣ естественно, что необыкновенныя дарованія мальчика стали особенно ясно обнаруживаться тогда, когда начались у него съ отцемъ бесѣды по предметамъ физики. Эти бесѣды пробудили въ Паскалѣ сильнѣйшую любознательность. Онъ всегда хотѣлъ знать причины тѣхъ явленій, о которыхъ бесѣдовалъ съ нимъ отецъ. Если послѣдній не открывалъ этихъ причинъ, или давалъ недостаточныя объясненія, мальчикъ былъ недоволенъ. Его умъ обнаруживалъ удивительную чуткость ко лжи; мальчикъ успокаивался только тогда, когда ясно сознавалъ, что дѣйствительно узналъ то, что хотѣлъ узнать. Въ этой сферѣ въ маленькомъ Паскалѣ очень скоро пробудилась умственная самодѣятельность. Когда ему не хотѣли указать причины какого-нибудь заинтересовавшаго его явленія, онъ сталъ пытаться самостоятельно открыть ее, и не отступалъ до тѣхъ поръ, пока не достигалъ результата, который удовлетворялъ его. Его біографъ разсказываетъ, что будучи около 12 лѣтъ Паскаль такимъ образомъ даже составилъ дѣльное для этихъ лѣтъ сочиненіе о причинахъ возникновенія звука. Такъ рано началъ обнаруживаться въ немъ будущій славный физикъ - наблюдатель и экспериментаторъ (Louandre, p. 24). Такъ-же рано и еще съ большимъ, поразительнымъ блескомъ сказался въ немъ математическій геній. Съ самаго дѣтства Паскаля была подмѣчена въ немъ одна черта, которая характеризуетъ математика по призванію: его умъ могъ успокаиваться только на томъ, что ему казалось очевидно истиннымъ (Louandre, ib. p. 24). Подмѣтивъ эту особенность ума своего сына, и по собственному опыту зная то, какъ математика можетъ привязать къ себѣ и глубоко удовлетворить умъ, Паскаль-отецъ не хотѣлъ сообщать о ней сыну никакихъ свѣдѣній, изъ опасенія, что,

познакомившись съ этой наукой, мальчикъ будетъ пренебрегать другими предметами, которымъ онъ хотѣлъ обучать его. Съ этой цѣлью всѣ книги по математикѣ были заперты на ключъ; въ присутствіи сына отецъ воздерживался отъ разговоровъ о ней съ своими друзьями. Но эти мѣры едвали не должны были привести къ противоположнымъ результатамъ. Въ домѣ Паскаля собирались для ученыхъ бесѣдъ лучшіе математики того времени (Mersenne, Roberval, Carcavi, Le-Pailleur и др.); эти собранія, происходившія и у каждаго члена кружка, были колыбелью Королевской Академіи наукъ, утвержденной въ 1666 г. (Louandre p. 28; Hatzfeld. p. 113 сл. I. Bertrand, B. Pascal, Paris 1891, p. 17 сл.). Таинственность бесѣдъ ихъ, запретность плода дѣлали его для природнаго математика еще болѣе сладкимъ и заманчивымъ. Общеизвѣстенъ удивительный разсказъ его сестры о томъ, какъ ея двѣнадцатилѣтній братъ открылъ самъ для себя математику въ свободные отъ занятій часы (Louandre, ib. p. 25—27). Послѣ этого Паскаль вручилъ сыну Элементы Эвклида, позволивъ читать ихъ послѣ занятій. Паскаль-сынъ быстро безъ всякой посторонней помощи усвоилъ Элементы, былъ допущенъ къ участію на засѣданіяхъ математическаго кружка, скоро самъ сталъ писать сочиненія по математикѣ, коими завоевалъ вниманіе и уваженіе ученыхъ членовъ кружка. 16 лѣтъ (1639) онъ написалъ Traité des Coniques, заслужившій ихъ полное одобреніе и вызвавшій недовѣрчивое удивленіе въ Декартѣ. 19 лѣтъ Паскаль изобрѣлъ ариѳметическую машину, что-бы облегчить счетныя работы своему отцу, назначенному руанскимъ интендантомъ. Затѣмъ слѣдуетъ рядъ важныхъ трудовъ по физикѣ и математикѣ, которые поставили Паскаля на ряду съ величайшими учеными его времени. Мы не будемъ ни анализировать, ни даже перечислять всѣхъ этихъ трудовъ Паскаля (О научныхъ трудахъ Паскаля см. у Louandre o. c. p. 30—31; и appendice II: Sur les travaux scientifiques de Pascal (извлеч. изъ изд. соч. Паскаля Bossut) p. 80—91; также Hatzfeld. p. 113—191). Для насъ важно отмѣтить только самый фактъ непосредственнаго и настойчиваго участія Паскаля въ научной работѣ своего времени. Каждое собственное изслѣдованіе Паскаля было, согласно со всѣмъ, что мы знаемъ о характерѣ его ума, непосредственнымъ личнымъ опытомъ, убѣждавшимъ Паскаля въ достовѣрности естествен-

но-научнаго познанія. Кто обладалъ счастьемъ имѣть столько подобныхъ опытовъ, исполненныхъ лично и самостоятельно, могъ-ли быть или сдѣлаться впослѣдствіи скептикомъ? Это представляется намъ психологически невозможнымъ. Могутъ противъ этого сослаться на то, что Паскаль сравнительно скоро оставилъ свои занятія физикой и математикой. Но онъ оставилъ ихъ не совсѣмъ: были случаи, когда онъ возвращался къ нимъ. Могутъ указать и на рѣзкое отрицаніе Паскалемъ метафизики. Но во первыхъ, смѣлость въ отрицаніи говоритъ не о скептическомъ настроеніи ума. Во вторыхъ, отрицаніе возможности метафизики у Паскаля скорѣе объясняется не скептицизмомъ его, а особыми склонностями и чуткостью его ума, инстинктивно стремившагося крѣпче держаться почвы научнаго опыта. Въ этомъ отношеніи между Декартомъ и Паскалемъ существовало довольно характерное различіе, обнаружившееся въ ихъ разногласіи по вопросу о тонкой матеріи, которая по Декарту должна была наполнять такъ называемую Торичелліеву пустоту. Присутствіе въ этой пустотѣ подобной матеріи для Декарта, смѣлаго раціоналиста, было несомнѣнно безъ всякихъ опытныхъ доказательствъ, на основаніи однихъ общихъ, его, Декарта, принциповъ. Этой неосторожной вѣры раціонализма въ силу однихъ апріорныхъ выводовъ Паскаль не раздѣляетъ; самоувѣренное утвержденіе Декарта, не подтвержденное никакимъ опытомъ, представляется Паскалю неразумнымъ и смѣшнымъ (M. 1000). То, что для раціоналистическаго метафизика, Декарта, уже дѣло рѣшенное, то еще вопросъ, требующій опытнаго изслѣдованія для Паскаля. Вотъ этотъ-то взглядъ на научное познаніе, какъ на имманентно-опытное изслѣдованіе, и отодвигалъ познаніе сущностей и первыхъ принциповъ въ безконечную, никогда недостижимую даль, велъ къ отрицанію метафизики и къ ограниченію науки областью однихъ явленій.

Самъ Паскаль указываетъ тѣ побужденія, которыя заставили его прекратить занятія естественными и математическими науками. Эти побужденія не имѣютъ ничего общаго съ скептицизмомъ. Паскаль прекратилъ свою научную дѣятельность, поглощавшую до сихъ поръ всѣ его силы, подорвавшую навсегда его хрупкое отъ природы здоровье, не потому, что онъ разочаровался въ результатахъ научнаго изслѣдованія, и сталъ считать достовѣрность ихъ призрачной и недостижи-

мой, а потому, что прежніе чисто умственные интересы, которыми онъ жилъ до сихъ поръ, утратили надъ сердцемъ Паскаля свою власть и уступили мѣсто другимъ интересамъ: умственные интересы отошли на задній планъ, перевѣсъ получили интересы морально-практическіе, религіозные, а физика и математика ничего не даютъ для ихъ удовлетворенія. Истина, къ которой онъ теперь стремится, представляется ему подъ новой, морально-религіозной формой, не какъ только познаніе, но какъ высшее всеудовлетворяющее благо. Причины этой перемѣны слѣдуетъ искать, съ одной стороны, въ духовныхъ задаткахъ его природы, и его воспитаніи, съ другой стороны въ обстоятельствахъ его жизни. Все, что мы знаемъ о Паскалѣ и его жизни, заставляетъ предполагать, что нравственные задатки, полученные имъ отъ природы, по своей мощи не уступали умственнымъ дарамъ ея. А обстоятельства его жизни сложились такимъ образомъ, что первые въ концѣ концовъ должны были развиться и поглотить въ себѣ всю ту душевную энергію, какою обладалъ Паскаль. Семья, въ которой родился Паскаль, отличалась религіозностью, не свободною отъ нѣкоторыхъ суевѣрій, и строго-церковнымъ духомъ. Паскаль-отецъ питалъ величайшее уваженіе къ религіи, строго слѣдовалъ ученію церкви и добросовѣстно исполнялъ свои христанскія обязанности. Мать Паскаля была женщина набожная и добрая, много помогавшая бѣднымъ. Нищіе, равно какъ монахи и клирики имѣли свободный доступъ въ домъ (Louandre, p. 32, 78, 75—76. Срн. Hatzfeld, p. 113—114, note 1). Такова была семейная духовная атмосфера, которую незамѣтно вдыхалъ въ себя Паскаль: атмосфера католической обрядовой церковности. Ея вліяніе усиливалось внушеніями отца, который стремился воспитать въ своемъ сынѣ съ самаго его дѣтства то религіозное настроеніе, которымъ отличался самъ. Его усилія увѣнчались успѣхомъ (Louandre p. 32). Въ юности Паскаля наступили обстоятельства, сдѣлавшія эту спокойную обрядовую религіозность болѣе страстной, напряженной, болѣе суровой. Геніальный юноша, одаренный горячимъ сердцемъ, мощнымъ умомъ и не менѣе мощнымъ воображеніемъ, жившій до сихъ поръ въ непрерывномъ умственномъ напряженіи и далекій отъ всѣхъ пороковъ юности, (Louandre, p. 32), къ 18 годамъ исчерпываетъ свои слабыя физическія

силы, и подвергается тяжкой болѣзни. Съ тѣхъ поръ онъ никогда уже, по его собственнымъ словамъ, не чувствовалъ себя здоровымъ. Болѣзнь, лишившая Паскаля его единственнаго мірскаго наслажденія,—научнаго труда, обратила его взоръ отъ внѣшняго міра къ внутреннему, нравственному міру, міру чувствованій и стремленій, привела его къ сознанію ничтожества человѣка и непрочности даже такихъ его благородныхъ земныхъ благъ, какъ наука, и сдѣлала его болѣе чувствительнымъ къ тѣмъ вѣчнымъ духовнымъ благамъ, какія обѣщаетъ человѣку религія. Въ началѣ 1646 года семья Паскалей знакомится съ Янсенизмомъ чрезъ посредство врачей, приглашенныхъ къ Паскалю-отцу, сломавшему себѣ ногу. Въ Янсенизмѣ, съ его глубокимъ религіознымъ одушевленіемъ и строгою моралью, съ его презрѣніемъ къ земнымъ благамъ, его сосредоточеніемъ всей морали въ любви къ Богу, Высшему Благу, настроеніе Паскаля-сына нашло богатую пищу. Подъ вліяніемъ новыхъ друзей и чтенія рекомендованныхъ ими сочиненій Янсенія, Сенъ Сирана и Арно „Паскаль, по словамъ его сестры, въ совершенствѣ усвоилъ себѣ ту истину, что христіанская религія обязываетъ насъ думать только о Богѣ и жить только для Бога; эта истина показалась ему очевидною, необходимою и полезною“ (Louandre, p. 32, 33). Однако, нужно думать, что біографъ всё-же ошибается, утверждая, что съ этого времени Паскаль „рѣшилъ прекратить всѣ свои научныя изслѣдованія и отдаться изученію и практикѣ совершенной христіанской морали“. Научныя изслѣдованія продолжаютъ еще занимать его, и къ этому именно времени относятся самыя важныя работы его по физикѣ и математикѣ (Michaud, Introd, p. XXV). Несомнѣнно однако, что въ Паскалѣ произошло рѣшительное перемѣщеніе центра тяжести интересовъ и переоцѣнка цѣнностей: Паскаль глубоко проникается янсенистскими взглядами и усваиваетъ янсенистское настроеніе. Вліянію янсенизма способствуетъ тяжкая болѣзнь (параличъ ногъ) и Паскаль переживаетъ въ это время сильное религіозное возбужденіе. Написанное имъ при этихъ обстоятельствахъ небольшое сочиненіе—молитва,—„О благомъ употребленіи болѣзней“,—поражаетъ страннымъ соединеніемъ необычайной силы религіознаго чувства съ строжайшею логичностью разсужденій. Какъ пламенно было религіозное настроеніе Паскаля, показываетъ

то, что его примѣры и увѣщанія увлекли отца и сестеръ (Michaud. ib. XXI). Отецъ и старшая сестра Жильберта стали вести строгій образъ жизни, сообразный съ правилами янсенизма; младшая же сестра Жакелина рѣшила всецѣло посвятить себя Богу и сдѣлаться монахиней (Louandre, p. 37).

Никакое чрезмѣрно-напряженное чувство не можетъ постоянно держаться на одной высотѣ: необходимо наступаетъ реакція, интенсивность чувства спадаетъ, оно дѣлается болѣе равнымъ и слабымъ. Нѣчто подобное, повидимому происходитъ и съ Паскалемъ: страстная религіозная возбужденность смѣняется періодомъ свѣтской, сравнительно разсѣянной жизни. Съ внѣшней стороны эта перемѣна образа жизни была вызвана заботами о поправленіи здоровья. Когда обычныя врачебныя средства нѣсколько облегчили страданія Паскаля, парижскіе врачи посовѣтовали ему для болѣе полнаго возстановленія здоровья избѣгать всякаго душевнаго возбужденія и напряженія ума, бывать въ обществѣ и жить въ полномъ покоѣ и бездѣйствіи. Паскаль рѣшился исполнить совѣтъ врачей, однако не безъ колебаній: свѣтская жизнь представлялась ему очень опасной для христіанскаго настроенія. Хацфельдъ въ своей „психологической біографіи“ Паскаля справедливо возстаетъ противъ распространившагося со времени Кузена представленія объ этомъ періодѣ жизни Паскаля: послѣдній не былъ игрокомъ, не влюблялся, не сдѣлался скептикомъ и невѣрующимъ. Онъ велъ покойную, умѣренную жизнь. Правда, въ рѣдкія минуты, свободныя отъ болѣзней, онъ появлялся въ обществѣ, но продолжалъ также удѣлять минуты здоровья и для научныхъ трудовъ, которыхъ какъ разъ за періодъ его свѣтской жизни появилось не мало. Съ своей сестрой Жакелиной онъ посѣщалъ нерѣдко Поръ Рояль и слушалъ тамъ церковныя проповѣди; онъ читалъ не только Монтэня, но и Епиктета, и его отношеніе къ эпикурейской морали Монтэня, какъ впослѣдствіи выяснилось въ разговорѣ съ г. де-Саси, было безусловно-отрицательное. Особенно важное значеніе для правильнаго представленія о настроеніи Паскаля за это время имѣетъ его письмо о смерти отца, послѣдовавшей въ 1651 г. Это письмо полно самыхъ строгихъ христіанскихъ чувствъ и мыслей и никоимъ образомъ не могло выйти изъ рукъ скептическаго свѣтскаго человѣка, какимъ

нѣкоторые хотѣли бы видѣть Паскаля въ это время (Hatzf. p. 38). Однако всѣ извѣстія согласны въ томъ, что нѣкоторое время Паскаль увлекался свѣтскою жизнью, особенно послѣ смерти отца. Это было вполнѣ естественно: въ новой обстановкѣ среди новыхъ условій, прежнія сурово-аскетическія чувства и идеалы постепенно блекли, и вкусъ къ благороднымъ, гуманнымъ сторонамъ свѣтской жизни возрасталъ (Hatzf. p. 31). Не забудемъ однако, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ свидѣтелями-янсенистами, оцѣнивавшими человѣческое поведеніе съ своей точки зрѣнія. Сестра Паскаля въ біографіи его говоритъ, что онъ вполнѣ избѣгъ пороковъ свѣтскихъ людей (Louandre, p. 39. 78). Въ чемъ-же заключались его грѣхи? Именно въ томъ, что онъ сталъ ощущать цѣну благородныхъ благъ свѣтской жизни и вслѣдствіе этого привязываться къ нимъ; Паскаль рѣшилъ было поступить на службу и жениться, слѣдовательно. можно считать вѣроятнымъ, что онъ любилъ. Сестрѣ Жакелинѣ, вскорѣ послѣ смерти отца вступившей въ Поръ-Роялскую монастырскую общину, всё это должно было казаться горестнымъ заблужденіемъ: тотъ, кому она сама была обязана своимъ обращеніемъ отъ благъ тлѣнныхъ и призрачныхъ къ благу истинному, самъ готовъ на всю жизнь прилѣпиться къ нимъ. Но и въ душѣ брата начинается опять поворотъ къ прежнему строго-аскетическому настроенію. Онъ вызывался какъ внутренними, такъ и внѣшними причинами. Чрезвычайно слабое здоровье скоро должно было разрушить мечты о служебной дѣятельности и о семейной жизни. Когда рушились эти мечты, жизнь въ свѣтѣ тѣмъ менѣе могла удовлетворить такую пылкую и глубоко идеалистическую натуру, какою обладалъ Паскаль. Скоро свѣтская жизнь перестала удовлетворять его. Свѣтскіе люди, ихъ занятія и развлеченія стали ему скучны и, наконецъ, невыносимо опротивѣли. Паскаля угнетаетъ чувство душевной пустоты и недовольства собой. Въ немъ необходимо оживаютъ прежніе суровые идеалы жизни, его мучатъ угрызенія совѣсти за увлеченіе свѣтской жизнью. Замѣтимъ, что переворотъ, происходящій въ душѣ Паскаля, заключается не въ томъ, что Паскаль изъ невѣрующаго скептика опять дѣлается вѣрующимъ, Паскаль никогда не терялъ вѣры, переворотъ заключается въ томъ, что изъ спокойно-вѣрующаго мірянина Паскаль превращается въ пламеннаго суроваго аскета. Какія

обстоятельства побудили Паскаля принять окончательное рѣшеніе отречься отъ міра? Чудесное спасеніе на Нейльскомъ мосту, когда взбѣсившіяся лошади понеслись, бросились въ рѣку, и только какимъ-то чудомъ карета осталась на краю обрыва благодаря тому, что во время оборвались гужи? Вліяніе янсенистскихъ проповѣдниковъ? Пламенныя увѣщанія любимой сестры-монахини? Эти вліянія могутъ относиться только къ числу содѣйствующихъ обстоятельствъ. Рано или поздно переворотъ въ Паскалѣ долженъ былъ совершиться въ томъ-же направленіи и безъ нихъ, ибо неустранимыя причины переворота лежали глубже, въ самомъ Паскалѣ: когда пламенное, мечтательное сердце силою вещей лишается міра и всѣхъ его благъ, оно, не вынося пустоты, неизбѣжно будетъ искать благъ выше міра, благъ истинныхъ и непреходящихъ: ихъ требуетъ сердце, они должны быть, они—суть. Не сразу однако сердце освобождается отъ своихъ прежнихъ привязанностей, не сразу оно прилѣпляется къ новому предмету любви. Оно еще должно перенести муки томленія, муки борьбы стараго съ новымъ. Отъ сестры его Жакелины мы знаемъ, что эти муки, это томленіе пережилъ и Паскаль; и впослѣдствіи онъ, можетъ быть, имѣлъ въ виду и себя, когда описывалъ душевное состояніе грѣшника, обращающагося отъ тлѣнныхъ благъ міра къ Истинному, Всеобщему Благу—Богу (Sur la conversion du pécheur). Эти муки борьбы прекращаются только тогда, когда сердце находитъ въ себѣ силы вполнѣ отрѣшиться отъ своего тяготѣнія къ благамъ міра и свободно и полно предаться новымъ привязанностямъ. Но для этого новыя блага должны получить реальное значеніе для сердца, они должны какъ бы коснуться сердца, оживотворить его и такимъ образомъ исполнить его высшаго блаженства. Тогда наступаетъ новая жизнь. Паскаль точно также пережилъ подобный мистическій моментъ необычайнаго морально религіознаго возбужденія. Въ память этого знаменательнаго событія своей жизни, происшедшаго, какъ онъ указываетъ, 23 Ноября 1654 г., отъ $10^{1}/_{2}$—$12^{1}/_{2}$ часовъ ночи, Паскаль постоянно носилъ съ собою зашитымъ въ фуфайкѣ лоскутокъ бумаги, на которомъ онъ въ пламенныхъ, отрывочныхъ фразахъ изобразилъ свое настроеніе въ этотъ моментъ. Это было окончательное обращеніе Паскаля: жизнь человѣка кончилась, началось житіе, въ которомъ крайній суровый аскетизмъ,

вериги (поясъ, утыканный гвоздями), борьба съ развращающей моралью пробабилистовъ, защита янсенизма, апологія религіи противъ невѣрія, борьба за свободу религіозной совѣсти, благотворительность и самоотверженіе соединялись съ непрерывными страданіями отъ тяжкихъ физическихъ болѣзней. Смерть положила конецъ этому подвигу и этимъ страданіямъ 19 Августа 1662 года.—Такъ прожилъ жизнь Паскаль. Спрашивается, когда же онъ былъ скептикомъ и невѣрующимъ? Такого момента мы не можетъ найти въ его жизни. Онъ родится въ вѣрующей семьѣ, уважающей права и разума и вѣры, воспитывается въ духѣ церковности; въ юношествѣ онъ усваиваетъ янсенистское міровоззрѣніе, и его прежняя обрядовая вѣра получаетъ болѣе глубокій, внутренній характеръ; въ періодъ свѣтской жизни онъ остается по прежнему вѣрующимъ; если онъ живетъ какъ свѣтскій человѣкъ, то во всякомъ случаѣ надъ его сознаніемъ ранѣе усвоенные религіозные взгляды имѣютъ полную силу; несомнѣнно, что уже въ это время въ его умѣ слагались тѣ религіозно-философскіе взгляды, которые онъ развивалъ передъ Саси, а затѣмъ въ своихъ „Мысляхъ“. Эти послѣднія, наконецъ, написаны Паскалемъ при такомъ душевномъ настроеніи, которое не имѣетъ ничего общаго съ невѣріемъ и скептицизмомъ. Такимъ образомъ, біографическія свѣдѣнія не даютъ основанія предполагать, что когда-либо Паскаль былъ скептикомъ въ теоріи или въ жизни.

Уже изъ тѣхъ свѣдѣній, какія выше сообщены о жизни Паскаля, ясно видно, въ какой тѣсной и разнообразной связи стоитъ его этическое ученіе съ особенностями его личности, съ его жизнью, съ обстоятельствами его эпохи. Выходя изъ основного мотива философствованія Паскаля, и принимая во вниманіе то внушающее дѣйствіе, какое оказывали на раскрытіе его и другіе указанные факторы, можно легко воссоздать существенные моменты Паскалева ученія съ его достоинствами и недостатками.

Религіозныя войны, которыя велись въ 16 вѣкѣ во Франціи съ такимъ звѣрскимъ ожесточеніемъ съ обѣихъ сторонъ, въ 17 вѣкѣ, во время жизни Паскаля (1623—1662) замѣнились глухою борьбою фанатическаго католическаго духовенства противъ Нантскаго эдикта. Эта борьба, полная жестокостей, коварства и ненависти, глубоко противорѣчившая не

только духу христіанства, но и чувству простой гуманности, приносившая громадный вредъ интересамъ общественнымъ и государственнымъ, многихъ приводила къ чисто-индеферентному, скептическому отношенію не только къ вѣроисповѣднымъ вопросамъ, но и къ религіи вообще. Число „невѣрующихъ и атеистовъ“ значительно возрасло, возникла направленная противъ нихъ апологетическая литература. Количество протестантовъ достигало во Франціи къ половинѣ 17 вѣка приблизительно одной двѣнадцатой доли всего населенія. Громадное большинство послѣдняго оставалось въ нѣдрахъ католичества; здѣсь продолжала царить главнымъ образомъ обрядовѣрная, внѣшняя церковность. Но во второй четверти 17 вѣка въ нѣдрахъ самого католичества возникло болѣе глубокое и суровое направленіе церковности, отчасти, можетъ быть, подъ вліяніемъ французскаго кальвинизма, отчасти же какъ реакція противъ распространявшагося скептицизма и невѣрія свѣтскаго общества и глубокаго паденія нравовъ среди самихъ католиковъ. Эти новые реформаторы церковной жизни считали себя строгими католиками по своей вѣрѣ, поэтому они выступили подъ знаменемъ древняго великаго учителя Августина и получили названіе янсенистовъ, по имени ученаго епископа Янсенія († 1637), изложившаго ученіе Августина въ громадномъ сочиненіи: Augustinus, напечатанномъ въ 1640 году, послѣ смерти автора. Таково было морально-религіозное состояніе французскаго общества первой половины 17 вѣка. Семья Паскаля, сначала отличавшаяся обычнымъ церковнымъ благочестіемъ, была благодаря случайному знакомству съ янсенистами захвачена августиновскимъ направленіемъ церковной жизни, и болѣе другихъ членовъ семьи— Паскаль-сынъ. Это объясняется разнообразными причинами, наряду съ указанными выше. Молодость Паскаля проходила при опустошительныхъ бурях и потрясающихъ ударахъ политическихъ междоусобныхъ войнъ (Фронды), сопровождавшихся большими жестокостями, преступленіями и вѣроломствомъ, раскрывшими безграничный эгоизмъ вождей Фронды. Эти соціальныя бѣдствія способствовали усиленію аскетически-набожнаго настроенія въ обществѣ. Болѣе, чѣмъ прежде, монастыри стали представляться желанною пристанью мира и покаянія. Болѣе суровые морально религіозные взгляды получили особенную притягательную силу. Пессимистическій взглядъ на

нравственное состояніе человѣка, на глубокое поврежденіе его моральной природы, на его моральное ничтожество и безсиліе, вытекающее отсюда признаніе, что только получившіе божественную благодать, только избранные могутъ надѣяться на спасеніе, всѣ эти августиновскіе взгляды теперь какъ бы сами собою являлись въ умѣ: ихъ внушали уму какъ смутныя современныя обстоятельства, такъ и событія прошлаго, еще жившаго въ памяти. Нѣкоторое существенное родство душъ облегчало вліяніе Августина на Паскаля. Августина и Паскаля характеризуетъ необыкновенно-сильно выраженное внутреннее самочувствіе, пылкое сердце и пламенная энергія духа. Этимъ, думается намъ, и объясняется то, что когда они достигаютъ болѣе яснаго самосознанія, проблема истиннаго счастія, всеудовлетворяющаго блага получаетъ надъ умами обоихъ исключительную власть. „Мое сердце всѣми силами стремится познать, въ чемъ заключается истинное благо: ничто другое не было бы мнѣ такъ дорого для вѣчности“. Такъ говоритъ Паскаль, мѣтко выражая въ этихъ словахъ предметъ своихъ постоянныхъ думъ и стремленій. То же самое говоритъ о себѣ и Августинъ (Confess. l. VI, c. 10 кон. l. c.). Натуры существенно-родственныя, они хотя и въ нѣкоторой мѣрѣ разными путями пришли къ одному и тому же: къ аскетическому и трансцендентно-религіозному пониманію „блаженной жизни“. У Августина этотъ результатъ предопредѣляется радикальнымъ разочарованіемъ въ благахъ міра,— тѣмъ, что ему нестерпимо и непоправимо „наскучилъ образъ жизни по вкусу міра сего“ (Confess. l. VIII. c. I, l. c.). Паскаля навсегда лишили всѣхъ радостей міра его неизлѣчимая тѣлесная немощь и болѣзни; и его возвышенному сердцу ничего не оставалось другого, какъ нравственно оправдать это лишеніе, посланное судьбою, утвердивъ его своимъ внутреннимъ согласіемъ, отречься отъ своего тяготѣющаго къ міру, низкаго „Я“, и искать утѣшенія въ любви къ живому и безконечному Идеалу истины и блага, въ которомъ можетъ найти достойное себѣ удовлетвореніе благородное человѣческое „Я“. Преобладающій индивидуалистическій характеръ морали Паскаля, отсутствіе въ ней опредѣленно-развитыхъ связанныхъ съ его общими принципами соціально-политическихъ теорій, его строго монархическія убѣжденія, объясняются съ одной стороны традиціями его семьи, принадлежавшей къ буржуазіи, съ другой—

политическими условіями того времени: недавнее возстаніе Фронды, какъ было замѣчено выше, наглядно убѣждало общество въ необходимости единой, твердой, надъ всѣми одинаково-возвышающейся власти; но вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютизмъ, начавшій свое быстрое развитіе, скоро показалъ и свои опасныя для благосостоянія общества стороны: гнетъ слагающагося полицейско-бюрократическаго строя сталъ подавлять всякую свободную политическую мысль и дѣятельность.

Указанными выше особенностями личности Паскаля объясняется и глубокій лиризмъ его „Мыслей", невольно волнующій читателя, полная чувства и огня энергія его сжатыхъ, естественныхъ фразъ, рѣдкое умѣнье многое выразить въ немногихъ сильныхъ словахъ („эти необъятныя молчащія пространства вселенной ужасаютъ меня" и т. п.). Тѣмъ же необычайно-развитымъ самочувствіемъ объясняется и способность Паскаля (какъ и Августина) къ внутреннему самонаблюденію, его глубокое знаніе человѣческаго сердца. Болѣзнь и уединеніе должны были способствовать тому и другому, а современная ему жизнь и литература давали для его наблюдательности богатый матеріалъ. Самопознаніе и опытъ привели Паскаля къ убѣжденію, что человѣкъ созданъ для Безконечнаго, что только Богъ, Высшее Благо можетъ наполнить человѣческое сердце, эту бездонную пропасть. Поэтому вполнѣ естественно, если Паскаль и всѣмъ другимъ рекомендуетъ идти къ рѣшенію этической проблемы также путемъ самопознанія, и кладетъ моральный опытъ въ основу этого изслѣдованія (Vinet. Etudes sur Pascal, 1 éd. p. 135). Другого рода личный жизненный опытъ, опытъ ученаго и славнаго естествовѣда, подсказалъ Паскалю и методъ обработки матеріала этическаго изслѣдованія, методъ, который, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, предопредѣлилъ результаты этого изслѣдованія. И гносеологическія ученія Паскаля не представляютъ исключительно-логическаго продукта, независимаго отъ его личныхъ особенностей. Опытъ естествовѣда, ясность и сила внутренняго чувства и сознанія, пережитый мистическій опытъ стоятъ въ ясной связи съ его понятіемъ о предѣлахъ дискурсивнаго познанія, съ его ученіемъ объ основномъ значеніи непосредственнаго эмоціональнаго познанія, съ его мистической теоріей богопознанія и своеобразнымъ пониманіемъ сущности доказательства бытія Божія. Религіозное развитіе Паскаля въ

самомъ общемъ его видѣ проходитъ слѣдующіе моменты: церковное обрядовѣріе, углубленіе морально-религіознаго чувства, мистицизмъ; впослѣдствіи онъ возводитъ эти моменты въ необходимыя правила религіозной педагогіи: нужно начать съ обрядовой вѣры, затѣмъ стремиться къ очищенію и просвѣтленію моральнаго сознанія, и наконецъ ожидать прикосновенія животворящей Божественной любви. Всѣ эти приведенные нами факты и соображенія лишній разъ только доказываютъ, что какое угодно философское ученіе представляетъ собою не чисто-логическое построеніе, а также и продуктъ психологическаго творчества: всякое ученіе есть выраженіе всѣхъ сторонъ жизни личности, связанной той или иной общественной средой извѣстной эпохи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

СТР.

Задача и общій планъ изслѣдованія. 3
Краткія замѣчанія о сочиненіяхъ Паскаля 7
Вопросъ о планѣ изложенія ученія Паскаля . . . 14

Изложеніе этическаго ученія Паскаля.

I. Проблема блага и ея значеніе. Необходимость антропологическаго изслѣдованія. „Описаніе человѣка“ . 25

1. Объ идеалахъ человѣческихъ, или о „величіи человѣка“ 32
2. О ничтожествѣ человѣка 34
2, а. Объ извращенныхъ и ложныхъ стремленіяхъ и идеяхъ 34
2, б. О человѣческой дѣйствительности, какъ смѣшеніи и борьбѣ истинныхъ и ложныхъ стремленій и идей; 42
о несчастіи человѣческомъ. 57
3. О нераздѣльной внутренней связи величія и ничтожества въ человѣкѣ. 63

стр.

II. Критика разнообразныхъ попытокъ рѣшенія проблемы блага 66

Т. н. „развлеченія 66

Мечта о полномъ удовлетвореніи всѣхъ стремленій. 67

Критическія замѣчанія Паскаля по поводу философскихъ ученій о нравственности. 67

Общія замѣчанія 67

Стоическій догматизмъ и эпикурейскій скептицизмъ. 72

III. Рѣшеніе проблемы Паскалемъ 80

Причина неудачи разсмотрѣнныхъ выше попытокъ. 80

Противорѣчія человѣческой природы и антиноміи моральнаго разсудка. 81

Значеніе открытія этихъ антиномій для изслѣдованія проблемы блага 85

Необходимость разрѣшенія антиномій. Рѣшеніе этой задачи превышаетъ средства опыта и дискурсивнаго разума. Оно возможно только для вѣры 86

Положенія моральной вѣры, разрѣшающія антиноміи, и отношеніе ихъ къ опыту и дискурсивному разуму; принципы морали по Паскалю 91

Дополнительныя замѣчанія, служащія для перехода къ изложенію дальнѣйшихъ ученій Паскаля. 101

IV. Гносеологическія ученія Паскаля 102

Необходимость гносеологическаго изслѣдованія. . . 102

Вопросъ о богопознаніи въ связи съ раціоналистическимъ идеаломъ познанія. Паскаль отвергаетъ возмож-

СТР.

ность раціональной метафизики и теологіи. Предѣлы дискурсивнаго познанія по Паскалю 103

О непосредственномъ знаніи вообще, и непосредственномъ знаніи Божества въ частности. Сердце, какъ органъ этого рода знанія. 115

Предѣлы богопознанія. 118

О взаимномъ отношеніи различныхъ видовъ знанія. 119

О достовѣрности знанія вообще, и религіознаго въ частности 125

О критеріи достовѣрности 127

Достовѣрность познанія—относительна 129

Отношеніе Паскаля къ философіи скептической, догматической и философіи непосредственнаго чувства или вѣры 131

О томъ, какъ создать въ себѣ живую и дѣйственную вѣру 132

Изслѣдованіе этическаго ученія Паскаля.

I. Насколько этическое ученіе Паскаля было подготовлено предшествующей исторіей философской мысли, и что есть въ немъ новаго и оригинальнаго 143

I.

1. Вопросъ о благѣ и счастіи—традиціонное наслѣдье. 144

2. О значеніи самопознанія и изслѣдованія человѣческой природы въ предшествующей Паскалю этикѣ . . 145

СТР.

3, 1. Предшественники Паскаля въ изображеніи величія человѣческаго 151

3, 2, a. въ ученіи о злѣ. 157

3, 2, b. во взглядѣ на человѣческую дѣйствительность; 159

въ ученіи о несчастіи человѣчества 169

3, 3. во взглядѣ на связь величія и ничтожества въ человѣкѣ 174

Выводъ. 175

II.

Элементы Паскалевой критики моральныхъ ученій, имѣющіеся у предшественниковъ Паскаля. 176

Выводъ. 185

III.

Предшественники Паскаля въ ученіи о противорѣчіяхъ человѣческой природы 185

Выводъ. 201

Что новаго и оригинальнаго въ ученіи Паскаля? . . . . . 201—202

Методъ Паскаля въ изслѣдованіи этической проблемы, ... 202

Черты сходства съ методомъ предшественниковъ. . 205

Особенности метода Паскаля 211

СТР.

Различія въ моральныхъ ученіяхъ, зависящія отъ различія въ методахъ изслѣдованія. 213

Различіе въ методахъ зависитъ отъ различій въ высшихъ, принципіальныхъ точкахъ зрѣнія, изъ которыхъ исходятъ изслѣдователи. 216

Принципы морали, выставленные Паскалемъ, не заключаютъ въ себѣ чего либо новаго. Общій выводъ. . . . . 217—218

IV.

Элементы гносеологическихъ ученій Паскаля, имѣющіеся у предшественниковъ 218

Критическое направленіе гносеологіи Паскаля . . 218

Вопросъ о предѣлахъ познанія у предшественниковъ Паскаля 222

Другіе пункты, въ которыхъ Паскаль часто соприкасается съ ученіями предшественниковъ 228

Сходства и различія между Паскалемъ и его предшественниками въ ученіи о богопознаніи. 235

II. Критическія замѣчанія по поводу ученія Паскаля. 242

Пробѣлы въ этическомъ ученіи Паскаля 242

Недостатки въ постановкѣ проблемы блага. Колебанія Паскаля 242

Методъ, примѣненный Паскалемъ къ изслѣдованію проблемы блага, вообще говоря, правиленъ 245

Критическія замѣчанія объ отдѣльныхъ моментахъ этого метода. „Описаніе человѣка“; пробѣлъ въ этомъ моментѣ изслѣдованія. Строгая методичность дальнѣйшаго

стр.

изслѣдованія. Отождествленіе полученныхъ такимъ путемъ положеній вѣры съ еврейско-христіанскимъ ученіемъ недостаточно обосновано 245

Колебанія въ пониманіи принципа аскетизма . . . 247

Замѣчанія по поводу гносеологическихъ ученій Паскаля. Постановка проблемы 248

Догматическіе и критическіе элементы въ гносеологіи Паскаля. 250

Оцѣнка положительной теоріи богопознанія, выставленной Паскалемъ 255

III. Дополнительныя замѣчанія по поводу ученія Паскаля, основанныя на имѣющихся о немъ біографическихъ данныхъ. 257

Не только содержаніе ученій Паскаля, но и біографическія данныя не позволяютъ объяснять возникновеніе и развитіе этихъ ученій, отправляясь исключительно отъ Монтэня. Вліяніе Эпиктета, Библіи, Августина (черезъ янсенизмъ), математики и естествовѣдѣнія; . . . 258

интелектуальныя особенности Паскаля, его воспитаніе. Тяготѣніе къ эмпиріи 262

Моральныя особенности Паскаля; вліяніе семейной среды, состоянія здоровья, воздѣйствіе янсенизма . . . 265

Временное ослабленіе религіознаго настроенія и новое усиленіе его; т. н. окончательное обращеніе Паскаля. Выводы 268

Тѣсная связь этическаго ученія Паскаля съ особенностями его личности, съ его жизнью, съ обстоятельствами его эпохи 271

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
80	11 сверху	въ новое время	на порогѣ новаго времени
123	18 сверху	позновательной	познавательной

PQ 1876 .P3 P64 1906 C.1
Eticheskoe uchenie v "Myslilakh
Stanford University Libraries
3 6105 040 911 062